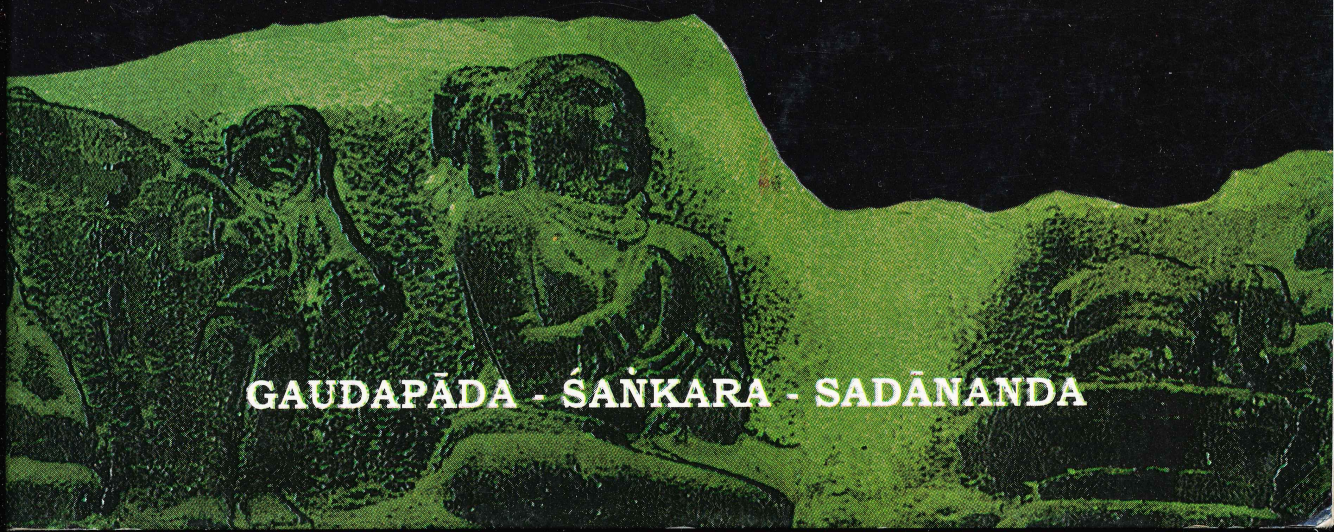
Advaita Vedānta



GAUDAPĀDA - ŚAṄKARA - SADĀNANDA

Advaita Vedānta

GAUDAPĀDA – ŚAŃKARA – SADĀNANDA
(Doctrina şi tratatele clasice)

Studiu asupra doctrinei, traducere
din limba sanskrită, note şi comentarii:
Ovidiu Cristian Nedu

EDITURA HERALD
Bucureşti

Cuprins

Doctrina şcolii Advaita Vedānta 5

GAUDAPĀDA

Māṇḍūkya-Kārikā 67
Secțiunea I. Despre revelația vedică 67
Secțiunea II. Despre irealitate 81
Secțiunea III. Despre non-dualitate 90
Secțiunea IV. Ddespre stingerea flăcării 103

ŚANKARA

Introducere.....131

Tattva-Bodha (Cunoaşterea realității).....142

Laghu-Vākya-Vṛtti (Scurt comentariu la afirmațiile vedice).....172

Aparokṣānubhūti (Cunoaşterea ca experimentare).....179

Pañcīkaraṇam (Quintuplicare) 219

SADĀNANDA

Vedāntasāra (Esența Vedāntei) 229

Index sanskrit.....301

Bibliografie 312

Doctrina şcolii Advaita Vedānta

În mediile filosofice indiene „Vedānta" desemnează ansamblul concepţiilor expuse în upanişade şi în textele ulterioare acestora, care continuă tradiţia doctrinară iniţiată de upanişade, concepţii ce se caracterizează printr-un cadru metafizic monist-idealist, printr-o soteriologie a renunţării şi a transcenderii individualului. Orientalistica europeană consideră acest termen într-o accepţiune restrictivă şi anume îl interpretează ca denumire a corpusului doctrinar şi literar post-upanişadic, Māṇḍūkya-Kārikā lui Gauḍapāda constituind astfel prima scriere a Vedāntei. Restricţia operată de orientaliştii europeni nu este realizată pe temeiuri ideologice – o astfel de restricţionare fiind, de altfel, greu de realizat – ci, mai degrabă pe criterii de ordin istoric.

Cel puţin sub aspectul concepţiilor ontologic-metafizice sau al celor mistic-soteriologice, upanişadele conţin în totalitate doctrina clasică a Vedāntei, chiar dacă structura expunerii este încă dezordonată şi nesistematică. Chiar şi un text „Upaniṣad" foarte vechi, cum ar fi „Bṛhadāraṇyaka" (cea mai veche scriere „Upaniṣad") înglobează întreaga doctrină metafizică vedāntină. Concepţii precum identitatea dintre Sinele individual *(ātman)* şi principiul universal *(brahman)*, caracterul transcendent al principiului, teoria idealistă asupra existenţei, renunţarea, practica ascetică şi disoluţia egoului ca singurele căi către mântuire se regăsesc, fără diferenţe semnificative, atât în upanişade cât şi în scrierile clasice ale şcolii Advaita Vedānta. Sub aspectul concepţiilor cosmologice sau antropologice upanişadele dovedesc un nivel ridicat de heterogenitate care nu se va regăsi în Vedānta clasică ulterioară. Totuşi, din acest ansamblu heterogen de concepţii îşi va selecţiona Vedānta clasică doctrinele ce vor constitui sistemul său cosmologic şi antropologic. Aşadar, doctrina Vedāntei clasice este înglobată aproape în totalitate în upanişade chiar dacă, la nivelul acestor scrieri, teoriile care ulterior vor constitui cosmologia sau antropologia vedāntină coexistă alături de numeroase alte teorii concurente ce nu îşi vor găsi loc în forma clasică a doctrinei vedāntine.

Prin urmare, din punct de vedere ideologic, se poate considera că Advaita Vedānta nu diferă de upanişade decât, cel mult, sub aspectul formei sau al structurii expunerii, ideile ce constituie doctrina vedāntină regăsindu-se, în ceea ce priveşte partea lor esenţială, şi în upanişade. Vedānta reprezintă prima sistematizare a teoriilor vehiculate în upanişade însă, exceptând forma sistematică, aportul autorilor Vedāntei clasice la corpusul ideatic din upanişade este unul minor. Chiar dacă, după cum am mai spus, la nivelul concepţiilor cosmologice, Vedānta clasică operează mai mult decât o sistematizare – şi anume realizează

o selecție, ba uneori chiar o completare, a doctrinelor expuse în upanişade – acest aspect al filosofiei Vedānta nu constituie partea sa esențială. Ceea ce dă identitatea şcolii Vedānta este sistemul metafizic propus de aceasta; filosofii vedāntini nu vizează atât o explicitare a lumii cât, mai degrabă, o transcendere a ei, o reducere a existenței ei la existența principiului. De aceea, descrierea structurii Universului ocupă un loc minimal în gândirea vedāntină, nu relațiile dintre diversele componente ale lumii preocupându-i pe aceşti filosofi ci relația dintre Univers, în generalitatea sa absolută, şi principiu. Astfel că, înainte de toate, Vedānta reprezintă un curent de gândire de factură metafizică şi soteriologică (reducerea Universului la principiu avea motivații existențiale), elementele ideologice de tip cosmologic, antropologic, fizicalist etc. constituind părți adiacente, neesențiale ale gândirii vedāntine.

Prin urmare, Vedānta îşi definitivează partea esențială a doctrinei încă din perioada redactării upanişadelor, secolul IX (secol în care a trăit Śaṅkara) marcând doar expunerea acestor idei într-un întreg coerent şi bine sistematizat. Începuturile gândirii de tip vedāntin sunt însă foarte greu de identificat. Elemente ale monismului absolut, care ulterior va constitui nucleul doctrinei Advaita Vedānta, pot fi găsite chiar şi în cele mai vechi porțiuni ale Vedei. Tendința către identificarea unei zeități supreme, a unei zeități primordiale, principiale există cu certitudine în Veda chiar dacă deseori această zeitate era identificată cu diferite elemente ale Universului (focul, vântul, Soarele) sau cu entități mitologice. Începând cu Veda, textele „Brāhmaṇa", „Āraṇyaka" şi „Upaniṣad" constituie o evoluție progresivă, o dezvoltare a investigației reducționiste asupra Universului, investigație ce viza găsirea principiului unic al acestuia. Metafizica monistă a upanişadelor reprezintă aşadar punctul de convergență al ideilor din Veda şi din scrierile adiționale acesteia (textele „Brāhmaṇa", „Āraṇyaka" şi „Upaniṣad").

Această filiație dintre tradiția vedică şi Vedānta reiese cu evidență şi din analiza semantică a numelui „Vedānta". În sanskrită „Vedānta" este compus din „Veda" şi „anta" („sfârşit" – în limba sanskrită); deci, sensul acestui termen ar fi acela de sfârşit, porțiune finală a Vedei. Întotdeauna autorii vedāntini adoptă în mod explicit un mod ortodox de a se raporta la Veda, sistemul filosofic al Vedāntei fiind calificat, în tradiția filosofică indiană, drept unul dintre sistemele „āstika". Termenul „āstika" se aplică şcolilor Vedānta, Mīmāṃsā, Yoga, Sāṃkhya, Nyāya şi Vaiśeṣika, adică sistemelor de gândire ce acceptă autoritatea Vedei, spre deosebire de budism, jainism şi Cārvāka (şcoală materialistă şi hedonistă), care erau calificate drept şcoli „nāstika" (heterodoxe), adică şcoli ce nu acceptă Veda ca scriere autoritară.

Relația de continuitate dintre Veda şi Vedānta nu este însă una exclusivă, aşa cum încearcă uneori să sugereze filosofii vedāntini. Conținutul ideatic al Vedei este caracterizat de un nivel ridicat de heterogenitate, tendințele către investigația de tip metafizic coexistând alături de concepții mitologice de o mare diversitate. Vedānta este continuatoare a demersului metafizic de analiză inițiat în textele Vedei,

ea abandonând în mare măsură cosmologia de tip mitologic ce se găsea în Veda.

După cum am mai spus, orientalistica europeană restrânge sensul termenului „Vedānta" la literatura şi la doctrina din perioada post-upanişadică, perioadă în care filosofia vedāntină dobândeşte caracteristici de sistem. De obicei se consideră că primul text ce expune doctrina Vedāntei este „Māṇḍūkya-Kārikā" lui Gauḍapāda (secolul VIII) însă este greu de găsit în această scriere un element care să o îndreptăţească cu tărie la statutul de iniţiatoare fie a unei doctrine, fie măcar a unui mod de expunere. Un rol aparte în corpusul literar al Vedāntei îl are „Brahma-Sūtra" lui Bādarāyaṇa, lucrare mai veche decât „Māṇḍūkya-Kārikā" şi care va fi acceptată drept text cu o mare autoritate de către toţi filosofii importanţi ai Vedāntei. De fapt, o parte importantă din lucrările fundamentale ale filosofiei Vedānta se înfăţişează drept comentarii la Brahma-Sūtra lui Bādarāyaṇa. Acest text se prezintă ca o sinteză extrem de succintă a ideilor din upanişade; caracterul său foarte succint îl face însă greu de interpretat pe multe porţiuni şi de aceea există numeroase rezerve în acceptarea lui drept exponent al gândirii Advaita-Vedānta.

Consacrarea filosofiei vedāntine ca sistem are loc în secolul IX, odată cu Śaṅkara Ācārya şi cu cei patru principali discipoli ai acestuia: Sureśvara, Padmapāda, Hastāmalaka şi Toţaka. Aceştia sunt cei care dau forma clasică, matură a filosofiei Advaita-Vedānta; în lucrările acestora este expus într-o manieră sistematică un ansamblu de idei metafizice, cosmologice, antropologice şi soteriologice.

Literatură de sorginte vedāntin-monistă va continua să se scrie până în zilele noastre, chiar dacă inovaţiile ideologice sunt minore în lucrările ulterioare lui Śaṅkara. Astăzi Advaita-Vedānta deţine, între toate şcolile filosofice ale hinduismului, un rol privilegiat, aceasta constituind „filosofia oficială" a religiei hinduse. Chiar dacă practica religioasă curentă a adepţilor hinduismului este mai degrabă una de natură devoţională *(bhakti)*, doctrina susţinută în mod obişnuit de aceştia este aceea a Vedāntei moniste.

Şcolile Vedāntei

Filosofia Advaita-Vedānta se prezintă, în anumite părţi ale sale, sub forma unei explicaţii de natură metafizică, trans-empirică, a cărei comprehensiune intelectuală este, sub anumite aspecte, imposibilă. Posibilitatea manifestării multiplicităţii în condiţiile în care existenţa este unică şi nediferenţiată a fost explicată, în Vedānta, prin apelul la conceptul de „iluzie" *(māyā)*, de „ignoranţă" *(avidyā)*. Deşi explicaţia aceasta poate sugera minţii umane ceva în legătură cu statutul ontologic al Universului fenomenal, ea nu se constituie într-o explicaţie exhaustivă a genezei fenomenalului. Rămân neexplicate lucruri cum ar fi cauza ce determină apariţia iluziei, modul în care aceasta poate

oculta conştiinţa principiului. De fapt, o explicitare completă a genezei este, cel mai probabil, imposibil de formulat într-un mod accesibil raţiunii iar aceasta deoarece actul ontogenezei preexistă oricărui concept empiric. Mintea umană este constrânsă să folosească concepte cu semnificaţie empirică însă actul creaţiei este ceva ce precede existenţei empiricului şi, astfel, explicaţia creaţiei prin apelul la empiric nu poate fi realizată.

Uneori filosofii vedāntini au încercat să elucideze pe deplin actul creaţiei însă rezultatele acestor încercări nu au fost tocmai satisfăcătoare. Problema principală referitoare la creaţie era aceea că naşterea fenomenalului (ce constituie ignoranţă) era explicată, în filosofia lui Śaṅkara şi în cea a upanişadelor, pe baza învăluirii în ignoranţă a conştiinţei. Astfel, ignoranţa era explicată tot prin ignoranţă, ori un astfel de argument era invalid datorită caracterului său circular. Acest tip de explicaţii nu spuneau nimic despre apariţia ignoranţei din Brahman ci, în cel mai bun caz, explicitau relaţia de condiţionare ce exista între diferitele ipostaze concrete ale ignoranţei.

În perioada imediat ulterioară lui Śaṅkara au existat mai multe încercări de a elucida în mod exhaustiv natura ignoranţei. Au apărut chiar două curente de idei ce ofereau explicaţii în această privinţă. Aceste ramificaţii ale şcolii Advaita-Vedānta sunt cunoscute sub numele de „Bhāmatī„ (principalii exponenţi ai acestui curent sunt Vācaspati Miśra, Amalānanda etc) şi „Vivaraṇa" (având drept principali exponenţi pe Padmapāda, Prakāśātman, Akhaṇḍānanda, Citsukha etc.). Teoriile lor referitoare la natura ignoranţei au, în general, o structură logică complicată, folosirea anumitor subtilităţi lingvistice şi a unor conotaţii speciale ale termenilor din limba sanskrită deţinând uneori un rol important în argumentare.

Singurul rezultat la care ajung cele două şcoli este acela că oferă scheme mai detaliate ale genezei fenomenale, scheme care însă au drept puncte de plecare, drept fundament ireductibil, tot asocierea dintre Brahman şi ignoranţă. Nici una dintre cele două şcoli ale Vedāntei advaitine nu reuşeşte să depăşească caracterul ireductibil – pe cale raţională, intelectuală – al ignoranţei, explicitarea genezei oprindu-se, în ambele cazuri, la Brahman asociat cu ignoranţa. Atât în şcoala Bhāmatī cât şi în Vivaraṇa, ignoranţa este un dat ultim, afirmarea existenţei ignoranţei constituind o propoziţie de tip axiomatic în sistemele explicative ale celor două şcoli.

În scrierile tardive ale Vedāntei, eşecul celor două încercări de a explicita ignoranţa ale şcolilor Bhāmatī şi Vivaraṇa devine evident pentru majoritatea autorilor, ei insistând asupra caracterului inexplicabil *(anirvācya)* al ignoranţei. Appayya Dīkṣita, în lucrarea sa „Siddhāntaleśasaṃgraha", susţine că diferenţele dintre teoriile şcolii Bhāmatī şi cele ale şcolii Vivaraṇa nu sunt de ordinul filosoficului ci ţin, mai degrabă, de emfaza asupra unor aspecte distincte ale unei aceleiaşi teorii asupra creaţiei. Cele două şcoli sperau ca, printr-o expunere mai detaliată a anumitor aspecte ale genezei fenomenale, să reuşească să expliciteze

ignoranța, să o reducă, în totalitate, la Brahman. Nici una dintre ele nu a reuşit însă acest lucru într-un mod satisfăcător.

Bhāmatī şi Vivaraṇa sunt singurele două ramificații ale şcolii Advaita-Vedānta ce au dobândit recunoaştere istorică. Divergențe minore în raport cu forma clasică a Vedāntei – dacă nu în privința doctrinelor susținute, cel puțin în metodologia de argumentare – au mai existat, însă nici una dintre acestea nu s-a constituit într-o şcoală cu identitate bine determinată, cu denumire proprie şi cu un număr considerabil de adepți, fiind vorba, în cazul acelor divergențe, mai degrabă despre accidente individuale, despre modalități de expunere cu un grad de particularitate mai ridicat.

În Evul Mediu indian apar un număr de şcoli ce se intitulează „Vedānta" dar care diferă mult, sub aspect ideologic, de Advaita-Vedānta. Este vorba despre curentul Viśiṣṭādvaita-Vedānta (non-dualismul calificat) propovăduit de Rāmānuja, despre şcoala Dvaitādvaita-Vedānta (dualitate în unitate) a lui Nimbārka şi despre şcoala Dvaita-Vedānta (dualism) a lui Madhva. Aceste şcoli renunță atât la metafizica de tipul monismului absolut cât şi la asceza de tip cognitiv ce caracterizează doctrina Advaita-Vedānta. Metafizica acestor şcoli fie abandonează în totalitate monismul, fie îl preia într-o formă nuanțată (ca în cazul şcolii Viśiṣṭādvaita a lui Rāmānuja).

În privința eticii sau a soteriologiei, şcolile filosofice medievale aderă la o cale ascetică bazată pe devoțiune *(bhakti)*, cale ce are drept presupoziție o reprezentare teistă, personalizată asupra divinității. În aceste şcoli se insistă mult pe reprezentarea pozitivă a divinității, absolutul acestor sisteme nemaifiind de tip Nirguṇa (lipsit de determinații), ci, mai degrabă, de tip Saguṇa (însoțit de determinații).

O anumită filiație există între Advaita-Vedānta şi şcolile vedāntine teiste însă, în ce măsură această filiație permite să se vorbească despre o tipologie specifică a şcolilor de tip „Vedānta", este un lucru discutabil. Elemente comune există între toate aceste şcoli însă aceste elemente caracterizează, în multe cazuri, şi alte şcoli filosofice indiene ce nu intră sub incidența termenului „Vedānta". De pildă, Advaita-Vedānta pare a fi mai apropiată de Sāṃkhya decât de Dvaita-Vedānta, iar aceasta în ciuda faptului că atât Śaṅkara cât şi Madhva şi-au intitulat şcolile „Vedānta" (ceea ce nu este însă cazul cu Kapila, întemeietorul şcolii Sāṃkhya). Aşadar, din punctul de vedere al doctrinei susținute, nu se poate afirma, în mod îndreptățit, că Advaita-Vedānta ar ține de şcolile de tip Vedānta. Genul proxim al termenului „Advaita-Vedānta" nu este termenul „Vedānta", iar aceasta, în primul rând din cauză că este imposibil de găsit un sens caracteristic, bine determinat pentru „Vedānta". Legătura dintre Advaita-Vedānta şi celelalte şcoli ce se intitulează „Vedānta" nu este cu nimic mai strânsă decât cea dintre Advaita-Vedānta şi alte şcoli filosofice indiene. De aceea, nu există nici un motiv pentru a trata şcoala Advaita-Vedānta ca găsindu-se într-un tip privilegiat de legătură cu celelalte şcoli vedāntine.

Şcolile moniste ale lui Vallabha şi Śrī-Caitanya

Secolul XV marchează o nouă perioadă de efervescență a metafizicii ortodoxe moniste care nu mai cunoscuse nici o transformare semnificativă încă din secolul IX (secolul în care a trăit Śaṅkara şi primii săi discipoli), ba chiar, începuse să cunoască rivalități ideologice semnificative din partea şcolilor vedāntine de tip devoțional, apărute în secolele XI-XIV. În 1479, în sudul Indiei, s-a născut Vallabha, cel care avea să dea o nouă formulare non-dualismului, mai radicală chiar decât cea a lui Śaṅkara. El pune bazele şcolii Śuddhādvaita (non-dualism pur), care susținea o formă extremă a monismului absolut.

Vallabha acuză doctrina Advaita-Vedānta că nu ar fi consecventă principiilor moniste deoarece, conform ideologiei advaitine, întreaga existență este reductibilă nu doar la Brahman, ci la Brahman asociat cu iluzia *(māyā)*. Întrucât iluzia nu e Brahman – Śaṅkara neputând afirma o relație de identitate absolută între Brahman şi iluzie – aceasta dobândeşte, în filosofia advaitină, un statut principial, reducția ei la Brahman fiind imposibil de realizat. Astfel că Vallabha impută doctrinei Advaita-Vedānta că nu ar fi decât o formă deghizată a şcolii Sāṃkhya, conceptul de „māyā" propus de Śaṅkara fiind identic cu cel de „prakṛti" propus de Kapila. Dacă Māyā constituie supraimpoziție, ne-cunoaştere, atunci – afirmă Vallabha – ea este altceva decât cunoaşterea, altceva decât Brahman, şi, prin aceasta, monismul este compromis. Potența creatoare a lui Brahman, pe care adepții lui Śaṅkara au denumit-o „māyā" („iluzie"), nu poate constitui ceva iluzoriu, conform lui Vallabha, deoarece, în această situație, ea ar fi diferită de Brahman (care, evident, nu este de tipul iluzoriului). Această capacitate creatoare – şi creația însăşi – trebuie să fie reale în virtutea faptului că ele nu sunt altceva decât Brahman, existența autentică *(sat)*. Universul, conform lui Vallabha, nu este altceva decât Brahman, nicidecum Māyā, aşa cum susținea Advaita-Vedānta, iar prin această identitate cu Brahman, el este la fel de real ca şi Brahman. Totul trebuie să fie real deoarece prezența irealului alături de real ar compromite unicitatea lui Brahman şi, prin aceasta, ar compromite monismul absolut.

Teoria creației prezentată de Vallabha a fost denumită de către autorul ei „avikṛta-pariṇāma-vāda", ceea ce s-ar traduce prin „teoria despre transformare *(pariṇāma)* şi non-alterație *(avikṛta)*". Conform acesteia, diferitele entități iau naştere printr-un act de transformare a lui Brahman, transformare ce nu constituie însă o alterație a naturii proprii a lui Brahman. Brahman, în plenitudinea naturii sale, reprezintă existență *(sat)*, conştiință *(cit* sau *caitanya)* şi beatitudine *(ānanda)*. Actul creației Universului este constituit din asocierea unui proces de ascundere *(tirobhāva)* cu un proces de manifestare *(āvirbhāva)*. De pildă, Universul grosier ia naştere prin ascunderea totală a atributelor beatitudinii şi conştiinței şi prin unica manifestare a atributului existenței. Universul grosier reprezintă aşadar Brahman lipsit de atributele conştiinței şi beatitudinii. Ființele umane sunt Brahman lipsit de

beatitudine, Brahman ale cărui atribute se rezumă la conştiinţă şi la existenţă. În felul acesta orice manifestare nu constituie altceva decât o formă inferioară, limitată, a lui Brahman manifestat doar sub anumite aspecte şi nu în plenitudinea fiinţei sale. Orice entitate este Brahman revelat însă în mod parţial; constituind parte a unei totalităţi reale, entităţile sunt la fel de reale ca totalitatea însăşi.

Înlănţuirea sufletului individual este explicată de Vallabha tot prin intermediul conceptului de „ignoranţă" *(avidyā)*, însă sensul acestui termen nu este unul metafizic – ca în cazul filosofiei advaitine – ci mai degrabă unul empiric, psihologic. Pentru Śaṅkara, lumea întreagă constituie ignoranţă; pentru Vallabha, însă, ignoranţa reprezintă doar un mod eronat de a se raporta la creaţie, o înţelegere greşită a acesteia. Fiinţa umană, în încercarea sa de a realiza comprehensiunea Universului, adoptă un punct de vedere egocentric, raportează totul la individualitatea sa (individualitate care, în cazul gândirii lui Vallabha, dispune de realitate). Dat fiind că Universul întreg constituie manifestare a lui Brahman, înţelegerea corectă a acestuia se poate realiza numai adoptând perspectiva lui Brahman; creaţia poate fi înţeleasă doar înţelegându-l pe creator. Sufletul individual, raportând Universul la individualitatea sa distinctă de natura lui Brahman, constată, experimentează o relaţie de conflict, de non-concordanţă între Univers şi natura sa individuală. Reprezentând o creaţie a lui Brahman, exprimarea voinţei acestuia, Universul este în concordanţă, în armonie doar cu natura lui Brahman. Doar Brahman nu este înlănţuit de creaţie deoarece întreaga lume creată este pe potriva naturii sale. Eliberarea presupune a adopta perspectiva lui Brahman, adică o transmutare totală a individului în Brahman. Vallabha are în vedere o transmutare a voinţei, a perspectivei individuale către perspectiva divină, nu însă şi o dizolvare a individului în divinitate. Sub aspect fiinţial, individul uman şi Brahman îşi păstrează distincţia chiar şi după eliberare; fiinţa umană devine asemeni lui Brahman, fără însă a deveni Brahman însuşi. Omul eliberat dobândeşte atributele lui Brahman, nu însă şi fiinţa acestuia.

Eliberarea, în concepţia lui Vallabha, nu este un act de natură metafizică, ontologică – ca în Advaita Vedānta – ci unul de natură ontică, psihologică. Eliberarea constituie un mod specific de a fiinţa în cadrele lumii şi nu un mod de a te raporta la lume, în ansamblul ei (ca în Advaita Vedānta). În concepţia lui Vallabha, lumea, Universul constituie date implacabile pentru devot, el trebuind doar să se adapteze pe sine în vederea eliminării relaţiei conflictuale cu Universul. După eliberare, Universul continuă să existe pentru devot, atitudinea sa faţă de lume fiind singura care suferă modificări.

Diferenţele de natură metafizică dintre şcolile Advaita-Vedānta şi Śuddhādvaita implică o distincţie şi la nivelul sistemelor etice ale celor două curente. Dată fiind realitatea lumii manifestate şi a determinaţiilor ei, acestea ajung să ţină de Brahman, să reprezinte atribute ale lui Brahman (unica realitate). Universul manifestat îl exprimă pe Brahman, exprimă voinţa acestuia. În acest fel Brahman nu mai este considerat a fi

lipsit de determinații *(nirguṇa)*, iar determinațiile Universului ca fiind doar un accident iluzoriu ce nu reflectă în nici un fel natura lui Brahman, ci, teologia lui Vallabha susține existența unui Saguṇa-Brahman (Brahman însoțit de determinații). Natura determinată a lui Brahman făcea posibile, în opinia lui Vallabha, atât afirmarea unicității lui Brahman cât şi constatarea empirică a existenței multiplicității determinate. Reprezentarea teistă asupra divinității i-a permis lui Vallabha să realizeze chiar o identificare concretă a lui Brahman. Astfel, s-a ajuns la considerarea lui Kṛṣṇa drept Brahman, drept absolutul însuşi.

Eliberarea sufletului se obține, conform lui Vallabha, prin devoțiune față de Kṛṣṇa, prin subsumarea voinței individuale voinței lui Kṛṣṇa. Eliberarea presupune a adopta perspectiva lui Kṛṣṇa, a deveni identic cu Kṛṣṇa sub aspectul atributelor (nu însă şi sub cel al ființei). Modelul devoțiunii față de Kṛṣṇa este acela al deservirii, al admirației şi al dragostei pe care copilul Kṛṣṇa (cea mai frecventă imagine a lui Kṛṣṇa în şcoala lui Vallabha) o primea din partea părinților, a prietenilor sau a tinerelor Gopika. Relația de devoțiune dintre mistic şi Kṛṣṇa este una reciprocă; devotul îşi oferă dragostea, se dă pe sine însuşi lui Kṛṣṇa pentru ca acesta să-i răspundă prin grație. Astfel că, în şcoala lui Vallabha, soteriologia este mai degrabă de factură emoțional-afectivă decât cognitiv-rațională, eliberarea obținându-se nu atât prin cunoaştere, cât prin subsumarea propriei individualități persoanei lui Kṛṣṇa.

Cultul lui Kṛṣṇa va dobândi consacrarea în Bengal, odată cu şcoala lui Śrī-Caitanya. Soteriologia lui Śrī-Caitanya este expusă, ca şi în cazul lui Vallabha, pe un fond metafizic monist, şcoala instituită de Śrī-Caitanya purtând numele de „advaya-vāda" (teoria non-dualității) sau pe acela de „acintya-bhedābheda" (existența, imposibil de conceput, a distincției în unicitate). Relația dintre Univers şi Brahman este explicată ca o relație între capacitatea de creație *(śakti)* şi posesorul acestei capacități *(śaktimat)*. Brahman constituie principiul caracterizat de capacitatea creatoare care, atunci când se actualizează, devine Universul. Capacitatea creatoare a principiului nu este ceva distinct de principiu, este un atribut al acestuia, adică ceva ce ține de ființa lui Brahman. Astfel că Śrī-Caitanya poate afirma atât unicitatea *(abheda)* existenței cât şi existența multiplicității *(bheda),* ce constituie modul specific de manifestare a capacității creatoare. Se poate vorbi astfel, în şcoala lui Śrī-Caitanya, despre existența multiplicității în unicitate. În privința modului în care este posibilă apariția multiplicității din unicitate, Śrī-Caitanya nu se lansează în nici o speculație de ordin metafizic, ci se limitează să afirme imposibilitatea de a elucida actul creației pe calea rațiunii. Śrī-Caitanya desemnează ontogeneza ca fiind "acintya" (de negândit, de conceput).

Ca şi în şcoala lui Vallabha, principiul absolut este identificat cu Kṛṣṇa iar această formă teistă pe care o îmbracă teologia lui Śrī-Caitanya îndreptățeşte devoțiunea să joace un rol esențial în practica religioasă. Modelul devoțional este acela al relației dintre Rādhā şi Kṛṣṇa, abandonul total al propriei personalități în vederea supunerii absolute față de Kṛṣṇa fiind idealul mistic al şcolii lui Śrī-Caitanya.

Soteriologie şi metafizică

În India, aproape întotdeauna căutările metafizice au fost precedate şi determinate de raţiuni de natură soteriologică. Încercând să găsească o soluţionare definitivă a problemei suferinţei, filosofii indieni s-au văzut nevoiţi să treacă dincolo de această lume, iar aceasta datorită eşecului încercării de a găsi un răspuns factual-empiric al problemei investigate. Procesul implacabil al devenirii, proces căruia îi era supus întregul Univers, făcea ca orice realizare lumească să fie efemeră şi astfel, să nu poată constitui eliberarea definitivă din mediul ce provoca suferinţa. În plus, condiţionarea complexă şi multiplă a fericirii unui individ făcea ca această stare de mulţumire de sine să fie foarte greu de realizat în mod efectiv. Astfel că registrul mundan a fost corelat, în mod univoc, cu suferinţa. Lumii i-a fost atribuită capacitatea inerentă de a provoca suferinţă celui ce o experimentează.

Această viziune pesimistă asupra existenţei umane a fost înlăturată de o teză de factură metafizică, non-empirică referitoare la natura umană. Contactul dintre structurile psihice ale conştiinţei umane şi Univers producea, în mod iremediabil, suferinţă. În perioada timpurie a gândirii filosofice indiene (epoca redactării imnurilor vedice) fiinţa umană era considerată ca nefiind nimic altceva decât totalitatea structurilor psiho-fizice şi, în acord cu această viziune, ea ar fi fost, în mod necesar, supusă suferinţei. Începând cu perioada upanişadelor, gânditorii indieni, constatând imposibilitatea transformării Universului într-un sens benefic, favorabil fericirii umane, au început să fie preocupaţi de transformarea fiinţei umane în aşa fel încât relaţia dintre aceasta şi Univers să înceteze a mai genera suferinţă. Altfel spus, se încerca transformarea celui de-al doilea termen al relaţiei Univers-fiinţă umană în vederea eliminării caracterului contradictoriu, al inadecvării membrilor acestei relaţii.

Sensul transformării umane avute în vedere a fost unul reducţionist. Deoarece structurile psihice intrau în contradicţie cu realitatea de fapt, s-a căutat anihilarea acestora şi astfel s-a constatat că nici una dintre acestea nu constituie natura umană, esenţa inalterabilă a unei fiinţe umane. Cunoaşterea, dorinţele, capacităţile senzoriale şi cele de acţiune, toate acestea constituiau instanţe de care o fiinţă umană se putea dispensa fără ca, prin aceasta, esenţa sa să-i fie afectată în vreun fel. Această investigaţie reductivă a esenţei umane este foarte evidentă în upanişade, unde chiar se pot urmări etapele intermediare ale acestui demers de căutare (suflul, conştiinţa, focul universal etc. apar în diverse texte drept punctele finale ale acestei reducţii). Conştiinţa umană putea aşadar să existe într-o formă pură, toate determinaţiile psihice care o legau de Univers putând fi eliminate.

Găsirea esenţei umane în planul Universului a luat astfel o formă reducţionist-negativă; se arăta, în mod apofatic, ce anume nu constituie individul uman. Acest demers reductiv îşi găsea punctul final în

acest nivel al ontogenezei, mai degrabă despre premisa existenței fenomenale decât despre fenomenalul însuşi. Iluzia primară există ca necunoaştere a lui Brahman; experiența acestei iluzii constă în faptul că Brahman nu are conştiință de sine fără ca această lipsă a conştiinței auto-reflexive să fie însoțită de perceperea unei realități pozitive.

La acest nivel fenomenalul există în mod potențial, lipsit de orice determinație concretă. Iluzia originară nu poate fi descrisă tocmai datorită acestei non-determinații care face ca ea să nu poată fi circumscrisă vreunui concept.

Modul de manifestare a iluziei este rezumat în filosofia Vedānta prin expunerea celor două capacități *(śakti)* pe care le posedă ignoranța. Acestea sunt capacitatea de învăluire *(āvaraṇa)* şi capacitatea de proiecție sau de dispersie *(vikṣepa)*. Capacitatea de învăluire face ca cel ce experimentează ignoranța iluzorie să-şi piardă conştiința de sine şi, cum Brahman reprezintă întotdeauna subiectul experimentator, datorită capacității de învăluire pe care o posedă ignoranța, Brahman îşi pierde auto-reflexivitatea (adică cunoaşterea absolută).

Capacitatea de proiecție face ca, în locul cunoaşterii absolute pierdute prin puterea învăluirii, să se substituie Universul iluzoriu. Aşadar, geneza Universului manifestat poate fi redusă la acțiunea acestor două capacități ale ignoranței. La nivelul ignoranței primare doar prima capacitate, cea de învăluire *(āvaraṇa)*, este activă, ignoranța primară constituind doar pierderea auto-reflexivității lui Brahman. Iluzia primară constituie astfel punctul de contact dintre Brahman şi multiplicitatea fenomenală, constituie totodată conştiința lui Brahman într-o formă ocultată cât şi germenii multiplicității manifestate.

Conform Vedāntei târzii această formă a iluziei este eternă, spre deosebire de manifestările ei determinate. Disoluția finală a unui ciclu al existenței nu constituie distrugerea iluziei ci doar reducerea ei de la o formă de manifestare multiplă la forma ei primară, non-diferențiată. Eternitatea iluziei face ca fiecărei disoluții universale să îi succeadă manifestarea unui nou Univers, naşterea unui nou ciclu cosmic. În perioada intermediară dintre două cicluri cosmice iluzia există sub forma ei nemanifestată, există în stadiul de germene, de potență a manifestării multiplicității.

În Vedānta iluzia, deşi este eternă, nu este principială. Tocmai în aceasta constă diferența dintre monismul vedāntin şi şcolile realiste sau dualiste (care acordă Universului ființă autonomă). Atât Brahman cât şi iluzia sunt eterne însă aceasta nu înseamnă că amândouă sunt deopotrivă independente, autonome din punct de vedere ontologic. Iluzia şi Brahman nu sunt co-principiale, nu se găsesc într-un raport de autonomie ontologică. Doar Brahman există prin sine, iluzia fiind o manifestare stabilită în Brahman, sub raportul existenței sale. Obiectiv este doar Brahman, Universul iluzoriu constituind doar o experiență avându-l pe Brahman drept subiect şi, prin aceasta, el devine o existență subiectivă, relativă la altceva decât la el însuşi. Eternitatea lui Brahman şi a Universului iluzoriu nu semnifică altceva decât

Cele trei stări

Pe parcursul existenței sale cotidiene, Sinele experimentează întregul registru fenomenal, începând cu cel mai subtil şi mai general nivel al acestuia – ignoranța primară şi non-diferențiată – şi până la manifestările sale cele mai grosiere şi mai variate. În funcție de modul în care este experimentată, pe parcursul existenței cotidiene, totalitatea fenomenală este divizată în trei clase: experiența stării de veghe *(jāgaritasthāna)*, experiența visului *(svapnasthāna)* şi experiența somnului profund *(suṣuptasthāna)*. Cea mai apropiată de Brahman este starea de somn profund, aceasta constituind ipostaza cea mai puțin alterată a conştiinței. La acest nivel Sinele percepe doar ignoranța non-diferențiată; în ciuda învăluirii în ignoranță şi a obstrucționării conştiinței de sine, suferința nu există încă, Sinele experimentând beatitudinea în acest stadiu. Suferința constă într-o relație de non-concordanță dintre două stări (ceea ce este dorit şi ceea ce există de fapt) însă, deoarece în starea de somn profund dualitatea este complet inexistentă (deoarece ignoranța există într-o formă nediferențiată), relația de non-concordanță nu se poate produce în această stare şi, implicit, nici suferința.

În raport cu celelalte sisteme de clasificare ale lumii fenomenale, stării de somn profund îi corespunde corpul cauzal, respectiv învelişul ce constă din beatitudine.

În starea de vis conştiința experimentează numai instanțele psihice şi conținuturile acestora; obiectele percepute de conştiință în timpul stării de vis nu constituie entități ce se originează în exteriorul conştiinței şi care ajung în conştiință prin intermediul facultăților senzoriale ci sunt experiențe trecute, depozitate în memorie *(citta)* şi care se reactualizează.

Textele vedāntine afirmă că în starea de vis conştiința este îndreptată înspre interior, pe când în starea de veghe ea este îndreptată înspre exterior. Atât interiorul (instanțele psihice) cât şi exteriorul (obiectele grosiere) sunt străine conştiinței, sunt supraimpuse acesteia, diferențierea pe care Vedānta o operează între interior şi exterior având drept punct de referință nu conştiința ci corpul psihic. Stării de vis îi corespunde corpul subtil, adică totalitatea învelişului ce constă din cunoaştere *(vijñānamayakośa)*, a învelişului ce constă din minte *(manomayakośa)* şi a învelişului ce constă din suflu *(prāṇamayakośa)*.

Cea mai îndepărtată de Brahman este experiența stării de veghe, în care atât organul intern cât şi simțurile sunt active şi dau naştere obiectelor grosiere. Experiența stării de veghe are drept condiționări celelalte două tipuri de experiență, cea a ignoranței primare şi non-diferențiate şi cea a instanțelor psihice. Experiența obiectelor grosiere este astfel condiționată de învăluirea Sinelui în igoranță şi are drept etapă mediatoare experiența psihică subtilă.

În conformitate cu celelalte sisteme de clasificare ale registrului fenomenal, stării de veghe îi corespund corpul grosier *(sthūla śarīra)* şi învelişul ce constă din hrană *(annamayakośa)*.

Cele trei corpuri

O sistematizare a lumii fenomenale aflată în strânsă legătură cu cea referitoare la cele trei stări este divizarea fenomenalului în trei corpuri. Legătura dintre cele două tipuri de sistematizare se datorează concordanței ce există între fiecare dintre cele trei stări şi fiecare dintre cele trei corpuri.

Starea de somn profund corespunde experienței corpului cauzal *(kāraṇa śarīra)*. Corpul cauzal constituie ignoranța primară, nediferențiată, ignoranța ce constituie presupoziția necesară a oricărei forme de existență fenomenală. La nivelul corpului cauzal Sinele şi-a pierdut cunoaşterea proprie, cunoaşterea auto-reflexivă fără însă ca această lipsă a cunoaşterii autentice să fie însoțită de perceperea unei existențe iluzorii. Sinele este ignorant în sensul strict negativ al termenului – adică nu posedă cunoaşterea reală – însă fără a fi deopotrivă indus în eroare de o manifestare iluzorie care ia locul cunoaşterii de sine.

Reprezentând condiționarea necesară a oricărei forme de existență fenomenală, componenta cauzală se regăseşte în orice fenomen. Textele vedāntine afirmă că acest corp este etern; timpul, fiind tot o manifestare fenomenală, este caracterizat, în totalitatea sa, de ignoranță şi astfel, datorită coextensivității dintre ignoranță şi timp, ignoranța dobândeşte atributul eternității.

Dată fiind unitatea şi non-diferențierea absolută a ignoranței primare, ea nu poate fi subsumată conceptelor cu care operează gândirea, concepte ce se aplică multiplicității fenomenale produse din ignoranță. De aceea se afirmă în textele vedāntine că ignoranța este indescriptibilă *(anirvācya)* şi lipsită de determinațiile caracteristice multiplelor sale manifestări individuale *(nirvikalpa)*. De asemenea, uneori, în scrierile Vedāntei, ignoranța este evocată prin intermediul afimării concomitente a unor perechi de contrarii (existentă şi non-existentă, etc.), motivul pentru care ea este prezentată astfel fiind caracterul ei transcendent în raport cu nivelul de aplicabilitate al limbajului, imposibilitatea transpunerii ei în limbaj.

Primul nivel al instanțierii particulare a ignoranței îl reprezintă corpul subtil *(sūkṣma śarīra)*. Sinele învăluit în ignoranță, începând cu acest nivel, se constituie într-o individualitate, corpurile subtile constituind deja o multiplicitate. Sinele suferă acum o dublă limitație; el nu doar că nu deține cunoaşterea de sine dar totodată deține doar în mod parțial cunoaşterea fenomenală care îi ocultează conştiința. În fiecare moment Sinele percepe doar o anumită parte a fenomenalului şi astfel el este supus succesiunii continue a secvențelor fenomenale. Datorită caracterului limitat al experienței sale fenomenale, Sinele ce

dobândeşte individualitate printr-un anumit corp subtil este subordonat totalității fenomenale ale cărei părți le experimentează în mod succesiv, fără a fi vreodată stăpân pe mai mult decât o anumită secvență fenomenală.

Filosofii vedāntini împart corpul subtil în şaptesprezece părți, în raport cu funcționalitățile lor. Primele două componente sunt mintea *(manas)* şi intelectul *(buddhi)* care, laolaltă, formează organul intern *(antaḥkaraṇa)*. Acestea constituie aparatul psihic al omului, ceea ce, în mod curent, este denotat prin „minte". Acestei instanțe îi revine rolul gândirii – atât al celei teoretice cât şi al celei practice – , al stocării (memorării) experiențelor şi, totodată, este nivelul responsabil de naşterea simțului egoului *(ahaṃkāra)*.

Legătura dintre corpul subtil şi următorul corp, corpul grosier *(sthūla śarīra)* se realizează prin intermediul celorlalte cincisprezece componente subtile. Cinci dintre ele, adică suflurile *(prāṇa)*, au un rol vegetativ, şi anume rolul de a menține viața în corpul grosier, de a păstra astfel legătura strânsă ce există între conştiință şi trup. Suflurile sunt considerate a fi deopotrivă instanțe psihice, direct accesibile conştiinței; aceasta poate intriga simțul comun care afirmă mai degrabă caracterul inconştient (şi astfel non-evident pentru conştiință) al acestora însă posibilitatea controlului parțial al acestor procese (respirația poate fi, în oarecare măsură, controlată de către conştiință) a determinat considerarea lor laolaltă cu facultățile senzoriale şi de acțiune şi cu toate componentele organului intern. În plus, tehnicile Yoga ofereau posibilitatea unui control desăvârşit al conştiinței asupra suflurilor şi astfel, tendința de a alătura suflurile celorlalte instanțe psihice devine cât se poate de justificată.

Următoarele zece componente sunt facultățile de simț şi de acțiune *(indriya)*. Facultățile senzoriale *(jñānendriya)* constituie acele deschideri ale minții – şi, prin aceasta, ale conştiinței – către anumite tipuri de experiență. Experiența fenomenală intermediată senzorial este de cinci tipuri: vizuală, auditivă, tactilă, gustativă şi olfactivă. Pentru fiecare dintre aceste cinci tipuri de experiență există câte o facultate senzorială corespunzătoare, responsabilă de producerea acestui tip de experiență. Din rațiuni de simetrie, filosofii vedāntini au încercat să pună în corespondență şi facultățile de acțiune cu câte un anumit tip de experiență (vorbirea cu experiența eterului, apucarea efectuată de către mâini cu experiența vântului etc.) însă nimic altceva decât tendința către o expunere simetrică nu justifică această corespondență.

Facultățile de simț şi de acțiune constituie capacități ale minții de a lua la cunoştință, respectiv de a transforma anumite experiențe. În mod accidental, fiecăreia dintre aceste facultăți îi corespunde, la nivelul corpului grosier, câte un anumit segment. Activitatea acestor facultăți este strâns legată de activitatea anumitor componente ale corpului grosier. Această corespondență dintre o anumită facultate de simț şi un anumit organ grosier i-a indus în eroare pe numeroşi filosofi şi comentatori vedāntini care, atunci când expun facultățile de simț şi de

experiență individuală determinată este suprimată, ignoranța ca totalitate este experimentată în starea de disoluție cosmică *(pralaya)*, în starea în care întregul Univers fenomenal îşi încetează existența, rămânând doar ignoranța pură, lipsită de orice tip de determinație. Acea ipostază a conştiinței care experimentează totalitatea ignoranței primare este denumită „Īśvara", Īśvara constituind astfel conştiința ocultată de ignoranță ce are cel mai ridicat grad de generalitate şi care experimentează fenomenalul în extensiunea sa maximă, în extensiunea sa absolută. Dintre toate ipostazele conştiinței ocultate Īśvara constituie forma cea mai generală, cea mai vastă iar aceasta deoarece Īśvara experimentează totalitatea absolută a fenomenalului.

Totalitatea experienței corpurilor subtile este denumită „Hiraṇya-Garbha" iar conştiința ce experimentează aceasta poartă numele de „Sūtrātman" ("Sinele-fir"). Această denumire este justificată de filosofii vedāntini prin faptul că această conştiință se regăseşte în toate experiențele discriminatorii, atât în corpurile subtile cât şi în corpurile grosiere ce iau naştere din corpurile subtile. Hiraṇya-Garbha experimentează, la nivel cosmic, universal, visurile experimentate de fiecare corp subtil.

Experiența grosieră ca totalitate este desemnată prin termenii „Virāj" sau „Vaiśvānara". Deoarece nivelul grosier constituie ultimul nivel al manifestării – în ordinea condiționării ontologice – nivel care, la rândul său, nu condiționează existența nici unui alt nivel, registrul grosier al manifestării a fost desemnat drept „Virāj", adică „cel ce nu conduce", „cel ce nu guvernează".

Elementele subtile (tanmātra)

Cea dintâi determinație pe care o dobândeşte corpul cauzal este diviziunea sa în cele cinci elemente subtile. Elementele subtile sunt acele forme primare şi ireductibile ce intră în componența reprezentărilor ideatice. Conform Vedāntei, orice ideație este compusă din cinci elemente: formă *(rūpa)*, sunet *(śabda)*, tact *(sparśa)*, gust *(rasa)* şi miros *(gandha)*. Orice reprezentare a conştiinței reprezintă un compositum al acestor cinci elemente, fiecare dintre acestea fiind ireductibil la celelalte. Deoarece elementele subtile reprezintă ideație pură, ele constituie fenomenalul caracterizat de Sattva. Elementele subtile sunt localizate în corpul subtil. Organul intern *(antaḥkaraṇa)* este constituit dintr-un amestec al elementelor subtile iar fiecărei facultăți senzoriale în parte îi este asociat câte unul dintre elementele subtile.

Această corespondență dintre fiecare dintre facultățile senzoriale şi câte un element subtil indică faptul că diviziunea aspectelor Sattva ale fenomenalului în cele cinci elemente subtile este de origine transcendentală. Separația fenomenalului în cele cinci elemente subtile constituie o diviziune operată de facultățile senzoriale şi nu o diviziune a fenomenalului în sine. Prin urmare, aparatul senzorial al subiectului

potențialități ale acestuia. Astfel că Īśvara este acea ipostază a conştiinței ce experimentează fenomenalul la cel mai ridicat grad de generalitate. Īśvara experimentează totalitatea fenomenală şi astfel este înzestrat cu atribute ca atotputernicia şi atotcunoaşterea. În plan fenomenal Īśvara deține o poziție de suveranitate, de preeminență.

Fenomenalul experimentat de Īśvara este în totalitate o manifestare a tendinței Sattva. Deoarece Īśvara experimentează fenomenalul în totalitatea sa absolută, nimic nu se situează în afara conştiinței sale şi astfel Tamas este inexistent în cazul experienței lui Īśvara. Rajas constituie voliția ce încearcă să se impună asupra a ceea ce scapă controlului conştiinței, înseamnă voința ce depune eforturi să se exteriorizeze. Însă, din moment ce la nivelul lui Īśvara, Tamas nu există şi astfel nimic nu se situează în afara conştiinței sale, nici Rajas nu poate exista în cazul lui Īśvara. Rajas, care reprezintă conflictul dintre conştiință şi ceea ce este exterior ei, nu poate exista la nivelul lui Īśvara deoarece conştiința lui Īśvara este atotcuprinzătoare. Fenomenalul experimentat de Īśvara se caracterizează astfel, în mod exclusiv, prin Sattva. Tot ceea ce experimentează Īśvara este pură ideație, datul venit din exteriorul conştiinței sale precum şi conflictul dintre conținuturile conştiinței şi ceea ce este exterior acesteia (ceea ce scapă controlului nemijlocit al acestei conştiințe) fiindu-i străine lui Īśvara.

Īśvara este un concept apropiat semantic de conceptul de „Dumnezeu" din religiile teiste. El este acea conştiință suverană peste întregul Univers manifestat, este acea conştiință atotputernică şi atotcunoscătoare. În plan fenomenal Īśvara deține funcția supremă.

Conform Vedāntei reducția ontologică, căutarea principiului nu îşi găseşte punctul final în Īśvara. Īśvara, la rândul său, este ontologic reductibil la Brahman, constituie o manifestare a lui Brahman şi astfel, datorită statutului său de manifestare, este la fel de iluzoriu ca orice altă formă a manifestării. Īśvara nu constituie altceva decât totalitatea absolută a experienței fenomenale într-o singură ipostază a conştiinței, experiența fenomenală în generalitatea ei maximă însă nu şi ceva totodată supraordonat experienței. Supremația lui Īśvara este datorată unor rațiuni ce țin de gradul său de extindere, nu şi datorită vreunui privilegiu al său de natură ontologică. Ceea ce dă diferența dintre Īśvara şi o ființă umană este învelişul fenomenal aferent fiecăruia; în cazul lui Īśvara acest înveliş este totalitatea pe când în cazul unei ființe umane el reprezintă doar o parte a întregii manifestări fenomenale. Diferența dintre Īśvara şi orice altă ființă este de ordinul fenomenalului şi astfel, de natură iluzorie. Īśvara şi ființele umane, sub aspectele lor esențiale, principiale, sunt totuna, şi anume Brahman cel unic. Aşadar Īśvara, văzut în identitatea sa de suveran, este iluzoriu, este fenomen.

Principiu este doar Brahman, cel lipsit de orice determinație, inclusiv de atotputernicie şi atotcunoaştere. Atotputernicia şi atotcunoaşterea nu constituie altceva decât atribute fenomenale, cărora Vedānta le refuză statutul de principiu. Principiul este transcendent şi, deşi el este acela care condiționează existența fenomenelor, doar el

Corpul subtil, conform Vedāntei, este constituit din şaptesprezece părţi, adică: intelectul *(buddhi)*, mintea *(manas)* – care laolaltă sunt desemnate drept „organul intern *(antaḥkaraṇa)* – cele cinci facultăţi ale cunoaşterii *(jñānendriya)*, cele cinci facultăţi ale acţiunii *(karmendriya)* şi cele cinci sufluri *(prāṇa)*.

Componentele organului intern sunt desemnate, în sanskrită, prin cuvintele „manas", „buddhi", „ahaṃkāra" şi „citta". În cazul în care se aderă la un nivel ridicat de rigurozitate şi de fidelitate semantică, traducerea acestor cuvinte pune probleme serioase deoarece este dificilă găsirea unor cuvinte româneşti (sau aparţinând terminologiei psihologice a limbilor europene, în genere) echivalente semantic cu cele patru morfeme sanskrite. „Manas" este un derivat al rădăcinii „man" – „a gândi", „a delibera", iar „buddhi" este derivat al rădăcinii „budh" – „a cunoaşte", „a şti". Semantica ar cere astfel o traducere a lui „manas" prin „facultatea de deliberare" iar în cazul lui „buddhi", prin „facultatea de decizie cognitivă". Am preferat însă traducerea lor prin „minte", respectiv, „intelect" datorită largii popularităţi de care se bucură aceste variante de traducere a termenilor sanskriţi în limbile europene. Semantic, această echivalare nu este tocmai adecvată, în primul rând datorită relativei ambiguităţi a conotaţiei cuvintelor „minte" şi „intelect" (şi a corespondentelor lor în alte limbi europene), ambiguitate ce nu caracterizează şi accepţiunea vedāntină a lui „manas" şi „buddhi".

„Ahaṃkāra" este tradus, la modul general, prin „simţul egoului", această traducere fiind şi destul de corectă semantic (literal, „ahaṃkāra" înseamnă „ceea ce creează egoul/senzaţia de eu").

„Citta" pune însă probleme foarte dificile în privinţa traducerii sale, acest morfem sanskrit posedând o bogată polisemie. Cuvântul este un derivat al verbului „cit", verb cu o mare bogăţie conotativă, orice act ce se aseamănă acţiunii de gândire, conştientizare putând fi desemnat prin acest cuvânt. Vedānta atribuie instanţei psihice denumite „citta" roluri apropiate de cele ale memoriei şi, de aceea, am optat pentru traducerea sa prin „memorie". Această variantă de traducere nu este însă una consacrată; păstrarea neschimbată a termenului sanskrit în traducerile englezeşti este cea mai frecvent întâlnită opţiune, iar aceasta tocmai datorită dificultăţii echivalării sale semantice. Am preferat totuşi găsirea unui echivalent românesc, în primul rând deoarece „memorie" se află într-o bună relaţie de echivalenţă semantică cu vedāntinul „citta" şi, în plus, conotaţiile filosofice multiple ale lui „citta" pot uşor induce în eroare.

Intelectul *(buddhi)* are rolul de a unifica cele cinci tipuri ale experienţei fenomenale dobândite prin fiecare dintre cele cinci facultăţi ale cunoaşterii într-un singur tablou unitar al experienţei. Cele cinci facultăţi cognitive laolaltă cu intelectul constituie învelişul ce constă din cunoaştere *(vijñānamayakośa)*, iar denumirea acestui înveliş se justifică tocmai prin faptul că la nivelul său se constituie cunoaşterea fenomenală. Funcţia specifică a intelectului este decizia *(niścaya)*, adică subsumarea impresiilor senzoriale unor concepte specifice. Facultăţile

Universului pentru a-l aduce în acord cu conştiinţa afectată de Karmă ci urmăreşte realizarea acordului dintre lumea fenomenală şi conştiinţa învăluită în fenomenal prin transformarea celei din urmă. Deoarece Universul se găseşte într-o continuă transformare, dezacordul dintre Univers şi tendinţele karmice poate fi în totalitate eliminat doar prin anihilarea completă a Karmei. Astfel că transformarea interioară urmărită de ascet este aceea a vidării conştiinţei, a purificării ei absolute. Doar o conştiinţă absolut lipsită de tendinţe karmice poate fi în permanent acord cu Universul aflat în continuă schimbare. Anihilarea reziduurilor karmice pune capăt continuităţii lanţului fenomenal, pune capăt transmigraţiei.

Tipurile de Karma

Reziduurile karmice sunt cele ce asigură continuitatea înlănţuirii fenomenale a fiecărui individ uman; acestea nu constituie altceva decât forme pe care le ia ignoranţa. Filosofia Vedānta distinge între trei tipuri fundamentale de Karma: Sañcita, Prārabdha şi Āgamin. Sañcita-Karma constituie acele reziduuri karmice acumulate pe parcursul tuturor vieţilor anterioare ale unui individ, care încă nu au fost anihilate prin experimentare sau cunoaştere. Prārabdha-Karma reprezintă, de asemenea, reziduuri karmice dobândite pe parcursul vieţilor anterioare dar care sunt în curs de epuizare, în curs de a fi consumate prin faptul că reprezintă întreaga experienţă fenomenală a individului (corpul şi tot restul Universului experimentat de către o fiinţă). Întreaga experienţă fenomenală a unui individ, întregul Univers pe care un individ îl experimentează constituie forme prin care Prārabdha-Karma se actualizează, se materializează. Cel de-al treilea tip de Karma este Āgamin-Karma, adică acele reziduuri karmice noi, ce urmează a fi dobândite pe parcursul experienţei vieţii actuale. Datorită producerii Karmei de tip Āgamin seria înlănţuirii karmice nu are sfârşit. Dacă Āgamin-Karma nu s-ar produce, treptat, pe parcursul a mai multe vieţi, reziduurile karmice ar putea fi epuizate prin experimentare. Orice viaţă constituie un proces de consumare a Prārabdha-Karmei; înainte de a se naşte într-o anumită condiţie, întreaga Karmă a unui individ este de tip Sañcita însă, odată cu întruparea, o parte din Sañcita-Karma devine Prārabdha-Karma şi este epuizată prin experimentare pe parcursul acelei vieţi. Astfel că, dacă Āgamin-Karma nu ar fi produsă, în timp, de-a lungul a mai multor vieţi, toată Sañcita-Karma ar deveni Prārabdha-Karma şi ar fi consumată. Însă cum fiecare viaţă reprezintă deopotrivă consumare a Prārabdha-Karmei cât şi producere a Āgamin-Karmei, depozitele karmice nu pot fi niciodată epuizate prin experimentare. Odată cu dobândirea cunoaşterii lui Brahman, conform Vedāntei, Sañcita-Karma este în întregime anihilată, producerea Karmei de tip Āgamin este preîntâmpinată datorită separaţiei dintre fenomenal şi conştiinţă, doar Prārabdha-Karma continuându-şi existenţa până la

Māṇḍūkya-Kārikā

Introducere. Opinia cea mai frecvent întâlnită cu privire la începuturile şcolii Advaita Vedānta este că primul filosof care a dat o expunere sistematică a doctrinei vedāntine este Gauḍapāda. Însă, chiar dacă tezele lui Gauḍapāda nu concordă întru-totul cu doctrina Vedāntei în forma sa clasică, ele conţin totuşi numeroase alte elemente ce nu-şi vor găsi un loc în scrierile ulterioare ale Vedāntei. În mod evident, Gauḍapāda poate fi acceptat fără rezerve drept un precursor al şcolii Advaita Vedānta însă, în egală măsură, ar putea fi acceptaţi ca proto-vedāntini şi mulţi dintre autorii upanişadelor. De asemenea, ca şi upanişadele, „Māṇḍūkya-Kārikā" nu constituie o expunere foarte sistematică a doctrinei avute în vedere iar elemente ideologice adiacente teoriilor Vedāntei clasice există, în egală măsură, atât în upanişade cât şi în „Māṇḍūkya -Kārikā". Aşadar, „Māṇḍūkya -Kārikā" îşi găseşte un loc în cadrul corpusului larg al scrierilor Vedāntei mai degrabă între upanişade decât între textele clasice ale acestei şcoli, statutul acordat acestei lucrări în mod curent – şi anume acela de iniţiatoare a unui sistem filosofic – fiind, în mare măsură, discutabil.

Textul se remarcă însă prin consecvenţa cu care sprijină non-dualismul şi idealismul, care ulterior vor constitui fundamentele metafizicii vedāntine. Dialectica lui Gauḍapāda este considerabil deosebită de cea a altor autori hinduşi, el recurgând deseori la strategii argumentative inspirate din scrierile budiste. Gauḍapāda apără non-dualismul dintr-o perspectivă foarte largă, în care ideile celor două mari şcoli ale budismului Mahāyāna – Mādhyamika şi Vijñānavāda, şcoli care deopotrivă respingeau realitatea multiplicităţii – par să deţină un rol important.

Despre Gauḍapāda, ca personaj istoric, se cunosc foarte puţine lucruri iar gradul lor de certitudine este, de asemenea, destul de redus. Se ştie însă că el a fost învăţătorul lui Govinda Bhagavatpāda care, la rândul său, a fost învăţătorul lui Śaṅkara Ācārya; probabil că descendenţa lui Śaṅkara, ca filosof, din Gauḍapāda a contribuit mult la propulsarea acestuia drept unul dintre principalii iniţiatori ai Vedāntei Advaita. Dat fiind faptul că între Gauḍapāda şi Śaṅkara există un interval de două generaţii, se poate considera că perioada în care a trăit Gauḍapāda a fost cea a secolului VIII. Singura lucrare care îi poate fi atribuită cu certitudine este „Māṇḍūkya-Kārikā", deşi există şi opinii care neagă

acel Sine a cărui cunoaştere auto-reflexivă este ocultată din pricina învăluirii în ignoranță. Acesta este aspectul idealist al filosofiei Vedānta; la originea întregului Univers se află conştiința care, printr-un act de concepere, de ideație, aduce totul la existență. Universul constituie astfel o eroare, o re-cunoaştere greşită a Sinelui care, în loc să se cunoască pe sine însuşi, percepe iluzia fenomenalului. Versetele II.20-II.28 exemplifică modul în care este atribuită existența diferitelor entități fenomenale prin simpla lor concepere, prin ideație, prin faptul de a constitui obiecte ale gândirii.

Ultimele trei versete ale capitolului expun implicațiile etice, existențiale ale înțelegerii non-dualității. Cel ce înțelege caracterul iluzoriu al multiplicității respinge orice tip de diferențiere, inclusiv pe cele ce țin de valoarea axiologică. În consecință, comportamentul său va fi marcat de o neutralitate valorică față de toate acțiunile, va fi lipsit de direcționarea şi consecvența pe care le-ar impune aderența la un anumit sistem de valori.

Cea de-a treia secțiune a textului îl are ca subiect al expunerii pe Brahman cel non-dual, cel aflat la originea a tot ceea ce există. Brahman este unitar, lipsit de diferențiere, este unica existență reală însă percepția comună pare să indice existența unei realități caracterizate de multiplicitate. Aparent, manifestarea multiplicității neagă imuabilitatea lui Brahman, neagă non-dualitatea şi non-alteritatea sa. Gauḍapāda salvează monismul absolut susținând caracterul iluzoriu al multiplicității, apariția ei ca o iluzie stabilită în conştiința pură a lui Brahman. Multiplicitatea, fiind iluzorie, naşterea ei de asemenea constituie iluzie şi astfel non-alteritatea lui Brahman este salvată deoarece transformarea pe care Brahman a suferit-o prin actul de creație a lumii fenomenelor este doar una iluzorie. Versetele III.19-III.28 resping posibilitatea ca actul creației să fi fost un act real şi astfel resping posibilitatea ca Brahman cel unic şi inalterabil să poată da naştere în vreun fel unei alte entități care să dispună de realitate. Strategia argumentativă este aceea a reducerii la absurd, Gauḍapāda evidențiând consecințele absurde care ar fi implicate de postularea realității actului creației. În aceste versete dialectica lui Gauḍapāda amintește mult de dialectica filosofilor budişti, în special de cei din şcoala Mādhyamika.

Strategia deconstructivă pe care o adoptă Gauḍapāda este mai puțin comună în filosofia hindusă – care, atunci când intenționează respingerea unei anumite teze, o face comparând-o pe aceasta cu o alta, pe care ei o consideră ca reprezentând adevărul – dar este frecvent întâlnită în expunerile budiste, care nu vizează impunerea unui corpus de cunoştințe ca fiind adevărul ci urmăresc stabilirea vacuității universale, a absurdității tuturor formelor de cunoaştere.

Universul este aşadar iluzie, este recunoaştere eronată a Sinelui. Dualitatea, multiplicitatea nu este altceva decât ideație a conştiinței care, odată cu perceperea dualității fenomenelor, încetează să mai aibă conştiința propriei sale ființe. Atunci când aceste ideații încetează,

conştiinţa se regăseşte pe sine, devine ea însăşi propriul său obiect al cunoaşterii. Dualitatea este complet anihilată în acel stadiu, subiectul cunoaşterii confundându-se cu obiectul cunoaşterii, ambele devenind una cu Brahman cel unitar şi transcendent.

Starea de identitate cu Brahman deţine o preeminenţă nu doar în plan ontologic ci deopotrivă în plan existenţial, actualizarea acestei stări constituind idealul demersului soteriologic. Aceasta constituie eliberarea, beatitudinea absolută şi ne-condiţionată, desăvârşirea absolută care, deşi există cu necesitate dintotdeauna, a fost ocultată, în mod accidental, prin supraimpoziţia ideaţiilor, fenomenelor peste conştiinţa pură.

Demersul de reîntoarcere la Brahman, de eliberare constă în purificarea, în vidarea conştiinţei de ideaţiile care îi ocultează autoreflexivitatea. Întâi de toate trebuie anihilate dorinţele ce motivează continuitatea înlănţuirii în fenomenal, pentru ca ulterior gândirea însăşi – cea responsabilă de producerea ideaţiilor – să înceteze. Renunţarea la dorinţe pune capăt continuităţii experienţei fenomenale pentru ca, în urma procesului de meditaţie, să fie anihilată însăşi experienţa actuală.

Tematica ultimei secţiuni a textului este tot una de sorginte predominant metafizică iar aceasta în ciuda faptului că titlul acesteia (Secţiunea despre stingerea flăcării) pare să indice o tematică soteriologică. Această secţiune prezintă geneza Universului din Brahman în analogie cu procesul unei flăcări arzând; manifestările fenomenale apar din Brahman în acelaşi mod în care o flacără arzând capătă diferite forme. Se poate vorbi despre stabilitatea şi autonomia fiinţială a acestor manifestări în aceeaşi măsură în care se poate vorbi despre stabilitate şi independenţă ontologică în cazul formelor pe care le ia o anumită flacără. Aşa cum aceste forme au o existenţă momentană, o existenţă dependentă de cea a flăcării care le manifestă, tot astfel şi manifestările fenomenale ce iau naştere din Brahman există doar momentan, accidental şi nu au existenţă distinctă de cea a lui Brahman.

Versetele IV.3-IV.9 readuc o serie de contraargumente la adresa tezei ce susţinea realitatea actului de creaţie a lumii fenomenale. În aceste versete Gauḍapāda utilizează tot metoda reducerii la absurd, metodă la care el a mai făcut apel în câteva rânduri în acest text.

Teoria realităţii actului de creaţie a Universului din Brahman este respinsă şi în versetele IV.11-IV.23, însă, în aceste versete creaţia Universului din Brahman este discutată în termenii unei relaţii cauzale între Brahman şi Univers. Gauḍapāda neagă posibilitatea ca Brahman şi lumea fenomenală să poată exista într-un raport cauzal, ceea ce ar implica o diferenţiere a celor două entităţi ce constituie cauza, respectiv efectul. O astfel de relaţie cauzală ar implica o transformare a principiului, o mutaţie pe care existenţa absolută ar suferi-o iar aceasta deoarece cauza – adică Brahman cel etern, uniform şi lipsit de determinaţii – ar trebui să fie altceva decât efectul – adică Universul efemer, caracterizat de multiplicitate şi aflat în continuă transformare.

din perspectivă axiologică (este beatitudinea absolută). Este transcendent, uniform, non-dual, lipsit de determinații. Datorită desăvârşirii sale, Brahman este lipsit de acțiune, el nefiind nevoit să depună eforturi pentru a obține beatitudinea, căci beatitudinea este starea sa naturală şi inalterabilă. Întrucât doar Brahman există, totul este Brahman şi astfel, individuația, separația de Brahman sunt iluzorii. În chip esențial, totul este Brahman, toate ființele sunt identice cu Brahman. Astfel că eliberarea este starea firească a tuturor ființelor din Univers, starea care niciodată nu suferă alterație altfel decât în mod iluzoriu. Suferința şi înlănțuirea în fenomenal sunt simple accidente care nu ocultează decât în mod iluzoriu beatitudinea lui Brahman.

Demersul soteriologic constituie astfel descoperirea a ceva ce există dintotdeauna, a ceva ce există prin sine şi care nu necesită eforturi pentru a fi menținut. Sub aspectele sale esențiale, ființa umană este întotdeauna şi în mod necesar liberă, înlănțuirea pe care ea o experimentează fiind un accident iluzoriu. Când acest accident este exclus din sfera conştiinței, când conştiința renunță la cunoaşterea multiplicității, ea se reîntoarce la sine însăşi şi se regăseşte pe sine în puritatea ei originară, acest act de regăsire constituind eliberarea.

După cum am mai arătat, Gauḍapāda nu este primul exponent al doctrinei monismului absolut, însă modul lui de abordare se caracterizează printr-o consecvență rar întâlnită anterior. Perspectiva din care discută Gauḍapāda monismul nu este doar aceea a hinduismului vedāntin ci, în demersul său de respingere a multiplicității, el face deseori apel la strategii argumentative şi la perspective budiste.

Gauḍapāda duce la extrem monismul susținut de el şi uneori, în dorința de a apăra cu consecvență această doctrină, el face apel la argumente de tip sofist. Versetele III.19-III.28 sau prima parte a capitolului IV conțin numeroase argumente a căror structură logică este discutabilă, ele asemănându-se mult, în privința formei logice, cu raționamentele filosofilor Mādhyamika. În acele versete, asemenea adepților şcolii Mādhyamika, Gauḍapāda nu pare interesat în a expune o teză ca fiind adevărată şi, prin raportare la aceasta, să respingă orice altă teză concurentă, ci intenția lui se rezumă la a găsi absurdități, contradicții interne în cadrul teoriilor pe care urmăreşte să le respingă. Deseori însă aceste contraargumente au un evident caracter sofist; Gauḍapāda face apel la anumite presupoziții în cadrul acestor raționamente, însă aceste presupoziții nu doar că nu sunt explicitate dar Gauḍapāda nici nu este foarte consecvent cu acceptarea unui anumit set de aserțiuni ontologice ca bază a demersului său argumentativ. El pare să se folosească de orice afirmație pe care simțul filosofic al unui eventual partener de discuții ar accepta-o drept verosimilă pentru a respinge o anumită teză. Critica pe care Gauḍapāda o aduce cauzalității şi teoriei creaționiste are în spate numeroase presupoziții care cu greu s-ar putea încadra într-un sistem, ele nefiind întotdeauna coerente.

În „Māṇḍūkya-Kārikā" sistemul Vedāntei se găseşte într-o fază preclasică, atât ca structură cât şi ca terminologie. Ideile fundamentale ale

metafizicii şi, în mare parte, ale antropologiei vedāntine apar în lucrarea lui Gauḍapāda însă cosmologia Vedāntei ulterioare este aproape absentă. Principiile eticii vedāntine se regăsesc şi în „Māṇḍūkya-Kārikā", dar nu şi diferitele sisteme de structurare a practicii religioase din Vedānta ulterioară.

Terminologia Vedāntei clasice este folosită şi de Gauḍapāda însă nu în calitate de limbaj tehnic consacrat ci, mai degrabă, avându-se în vedere sensul direct, literal al acelor cuvinte. În „Māṇḍūkya-Kārikā" apar termeni ce vor dobândi consacrarea în filosofia vedāntină însă, în mod evident, Gauḍapāda îi foloseşte nu ca termeni tehnici ci ca termeni având un sens propriu adecvat ideii ce trebuia exprimată. În această situaţie sunt cuvintele „āvaraṇa" (învăluire), „jīva" (suflet individual), „tattva" (realitate), „jaḍa" (materialitate, iraţionalitate), „apavāda" (respingere), „vṛtti" (gând, fluctuaţie a conştiinţei), „vikṣipta" (dispersie), „prayojanată„ (utilitate, efect practic) etc.

Există însă şi o anumită heterogenitate a terminologiei filosofice a lui Gauḍapāda, el folosind şi cuvinte împrumutate din vocabularul filosofic al budismului. „Dharma" cu sensul de „entitate" sau „citta" cu cel de „conştiinţă", „paratantra" (dependenţă), „upalabdhi" (percepţie), „svabhāva" (natură proprie) sunt mai degrabă caracteristice terminologiei filosofice budiste decât celei a Vedāntei.

*

Există un comentariu al lui Śaṅkara Ācārya la acest text, comentariu ce a fost consultat atunci când interpretarea versetelor ridica dificultăţi. Traducerea a fost efectuată după textul sanskrit editat de Swami Mumukshananda la Advaita Ashrama, Calcutta, India, 1995. Subtitlurile nu constituie parte componentă a textului originar ci aparţin traducătorului.

Māṇḍūkya-Kārikā

AUM!

O, zeilor, faceți ca ceea ce auzim noi cu urechile să fie binecuvântat *(bhadra)*!

O, [voi], cei adorați *(yajatra)*, faceți ca ceea ce vedem noi cu ochii, să fie binecuvântat!

[Noi], cei liniştiți, având membrele corpului *(tanū)* sub control, ne ducem până la capăt viața *(āyus)*, aşa cum ne-au stabilit-o zeii *(deva)*.

Indra, cel cu multă faimă *(śravas)* să fie bun cu noi!

Pūșan, cel atotcunoscător să fie bun cu noi!

Tārkṣya, Arișțanemi[1] să fie bun cu noi!

Bṛhaspati, cel generos să fie bun cu noi!

AUM! Pace *(śānti)*! Pace! Pace![2]

Āgama-Prakaraṇa
Secțiunea despre revelația vedică

1. Îl venerez pe acel Brahman care este nenăscut *(aja)*, nemuritor *(amṛta)*, transcendent *(para)*, cel desemnat drept „al patrulea" *(turīya)* [începând de la] iluzie *(māyā)*,[3] cel care experimentează prin mijlocirea iluziei, cel care experimentează desfătarea *(madhura)*, cel care, visând, experimentează toate obiectele *(viśeṣa)* născute din dorință *(kāma)*, cel care face manifestă *(udbhāsita)* cunoaşterea *(dhiṣaṇa)*, cel care experimentează toate formele *(viṣṭha)* şi toate experiențele *(bhoga)*, cel care penetrează lumile *(loka)* datorită faptului că, prin difuziunea *(pratāna)* razelor *(aṃśu)* conştiinței *(prajñāna)*, le penetrează atât pe cele care stau cât şi pe cele care se mişcă.

---

[1] Tārkṣya şi Arișțanemi sunt două nume alternative ale lui Garuḍa.

[2] Aceasta este invocația cu care începe „Māṇḍūkya-Upanișad". Gauḍapāda va intercala însă între această invocație şi textul „Māṇḍūkyei-Upanișad" o invocație proprie.

[3] Desemnarea lui Brahman drept „al patrulea" *(turīya)* a dobândit consacrarea în filosofia Vedānta. Această formă de desemnare îşi are originile în expunerea din „Māṇḍūkya-Upanișad", unde însă pentru „al patrulea" nu se foloseşte cuvântul „Turīya" ci un sinonim de-al acestuia şi anume, „Caturtha".

Imposibilitatea caracterului real
al actului creaţiei

I.6. Este neîndoielnic *(viniścaya)* că toate fiinţele *(bhāva)* existente au parte de creaţie *(prabhava)*. Suflul *(prāṇa)* le creează pe toate; Puruṣa [creează] razele individuale *(pṛthañc)* ale conştiinţei *(cetas)*.[1]

I.7. Unii dintre cei ce se gândesc *(cintaka)* la creaţie *(sṛṣṭi)* consideră geneza *(prasava)* ca fiind ceva supranatural *(vibhūti)*. Alţii concep creaţia ca având natura *(rūpa)* iluzorie *(māyā)* a unui vis *(svapna)*.

I.8. În privinţa creaţiei *(srṣṭi)* există şi convingerea *(viniścita)* că doar prin voinţa *(icchā)* celui stăpân *(prabhu)* a avut loc creaţia. Cei ce se gândesc *(cintaka)* la timp *(kāla)* consideră că entităţile *(bhūta)* au fost născute *(prasūti)* din timp.

I.9. Unii [spun] că scopul *(artha)* creaţiei *(srṣṭi)* este experimentarea *(bhoga)* iar alţii [spun] că scopul este joaca *(krīḍa)*.[2] Însă ce

---

El cunoaşte faptul că doar Sinele aflat în primele trei stări este implicat în cele trei tipuri de experienţe şi astfel, datorită identificării sale cu cea de-a patra stare, el încetează să se mai închipuie drept autor al faptelor. De aceea, reziduurile karmice rezultate în urma acţiunilor nu îl mai afectează pe cel ce se situează dincolo de registrul experienţei.

[1] În upanişade putem găsi deseori o reducere a tuturor manifestărilor fenomenale la suflu, identificat în astfel de pasaje cu forma elementară a manifestării. Totodată, numele de „suflu" *(prāṇa)* i se atribuie potenţialităţii creatoare a lui Brahman, suflul constituind astfel originea nediferenţiată a tuturor fenomenelor, întâia formă a creaţiei. Astfel se justifică afirmaţia conform căreia „suflul le creează pe toate". Razele individuale ale conştiinţei sunt fiinţele vii, adică ipostaze (raze individuale) ale lui Puruṣa (conştiinţa absolută), ipostaze care însă există înlănţuite în fenomenal.

În privinţa celei de-a doua propoziţii a acestui verset am adoptat interpretarea lui Śaṅkara, traducerea românească urmărind interpretarea sintactică a acestuia. O traducere alternativă a acestei propoziţii ar fi „Suflul *(prāṇa)*, razele conştiinţei *(cetas)*, oamenii *(puruṣa)*, toate cele individuale *(pṛthañc)* sunt născute". Sensul propoziţiei, în cazul în care acceptăm această variantă de traducere, este evident. Am preferat interpretarea lui Śaṅkara nu doar datorită autorităţii lui Śaṅkara, ci şi deoarece este mai cuprinzătoare în privinţa conţinutului ideologic, această interpretare oferind o explicaţie mai detaliată asupra naşterii diferitelor entităţi.

[2] În general, în filosofia brahmană, Universul este prezentat drept un joc cosmic (*līlā*), aceasta sugerând caracterul său non-necesar. Creaţia lumii este un joc, un act care ar fi putut la fel de bine să nu aibă loc, doar dispoziţia lui Brahman hotărând dacă el va avea sau nu loc. Astfel că implicarea în lume trebuie să fie

Respingerea multiplicității

II.30. Aceste entități *(bhāva)* non-distincte *(apṛthañc)* sunt văzute *(lakṣita)* ca fiind distincte.

Acela care cunoaşte astfel, acela gândeşte adevărul *(tattva)* fără să se îndoiască *(viśaṅkita)*.[1]

II.31. Aşa cum este văzut *(dṛṣṭa)* un vis *(svapna)*, o iluzie *(māyā)* sau un oraş ceresc *(gandharvanagara)*, tot astfel sunt văzute toate acestea de către cel înzestrat cu discernământ *(vicakṣaṇa)*, din perspectiva Vedāntei.

II.32. Nu există nici anihilare *(nirodha)* şi nici naştere *(utpatti)*, nici înlănțuire *(baddha)* şi nici eliberare *(sādhaka)*, nici căutători ai eliberării *(mumukṣu)* şi nici eliberați *(mukta)* – acesta este adevărul suprem *(paramārthatā)*.[2]

II.33. Acesta este conceput *(kalpita)* drept existențele *(bhāva)* ireale *(asat)*, drept cel non-dual *(advaita)*. De asemenea, cele existente [sunt concepute] ca fiind cel non-dual. De aceea, non-dualitatea *(advayatā)* este benefică *(śiva)*.[3]

---

modului în care entitatea ce constituie obiectul de interes al conştiinței devine realitatea.

[1] Adevărul referitor la Universul fenomenal este acela că distincțiile dintre lucruri constituie doar percepție; în sine, totul este unic şi nediferențiat, mintea fiind cea care operează diferențierile dintre obiecte.

[2]Adevărul suprem înseamnă înțelegerea unității întregii existențe care se confundă cu Brahman cel indivizibil, cel non-diferențiat. Discriminările dintre anihilare şi naştere, eliberare şi înlănțuire țin de o perspectivă fenomenală şi nu de adevărul suprem. Irealitatea fenomenelor face ca tot ceea ce se referă la ele – cum ar fi, de exemplu, naşterea sau anihilarea lor – să constituie deopotrivă irealitate, deoarece ar fi absurd ca naşterea, anihilarea sau eliberarea unui lucru ireal să aibă realitate.

[3]Cele două ocurențe din acest verset ale cuvântului „conceput" sunt luate în accepțiuni diferite; în primul caz este vorba despre identificarea eronată a Sinelui cu manifestările fenomenale pe când, în cel de-al doilea, sensul cuvântului este acela de înțelegere reductivă a multiplicității ca nefiind nimic altceva decât Sinele. Actul de „concepere" trimite, în primul caz, la înlănțuirea Sinelui pe când în cel de-al doilea caz se referă la eliberarea sa din înlănțuirea fenomenelor.

Sinele non-dual reprezintă atât punctul de plecare al acestui proces de înlănțuire cât şi punctul final al demersului către eliberare. Atât procesul de înlănțuire cât şi cel de eliberare se desfăşoară în planul fenomenal şi, implicit, presupun suferință. Sinele non-dual reprezintă originea şi sfârşitul dualității fenomenelor, punctul în care acestea îşi încetează existența (şi odată cu ele, îşi

trebuie făcută să cunoască. Cea care a atins indiferența[1] *(sama)* nu trebuie modificată.

III.45. Nu trebuie degustată plăcerea *(sukha)* ci trebuie să devii eliberat *(niḥsaṅga)* prin intermediul înțelegerii *(prajñā)*. Cu eforturi *(prayatna),* conştiința *(citta)* trebuie unificată, [trebuie adusă] la non-transformare *(niścala)* şi la non-activitate *(niścarant)*.

Atingerea stării supreme

III.46. Atunci când conştiința *(citta)* nu este nici adormită şi nici dispersată, când este lipsită de activitate *(aniṅgana)*, lipsită de manifestare *(anābhāsa)*, atunci ea îl realizează pe Brahman.

III.47. Fericirea *(sukha)* supremă *(uttama)* este indescriptibilă *(akathya)*, reprezintă lipsa dorințelor *(nirvāṇa)*, este pacea *(śānta)* interioară *(svastha)*. Cel nenăscut *(aja)* este considerat atotştiutor *(sarvajña)* deoarece de către cel nenăscut sunt [toate] cunoscute.

III.48. Nimic nu se naşte; naşterea *(sambhava)* sufletelor individuale *(jīva)* nu poate exista. Acolo unde nimic nu se naşte, acolo este realitatea *(satya)* supremă *(uttama)*.

Alātaśānti-Prakaraṇa
Secțiunea despre stingerea flăcării

Starea supremă

IV.1. Acela care, prin intermediul cunoaşterii *(jñāna)* nondiferite *(abhinna)* de obiectul cunoaşterii *(jñeya)*, prin intermediul ideației *(kalpa)* [nedeterminate] asemeni spațiului *(ākāśa)*, a cunoscut entitățile *(dharma)* ca fiind la fel de înalte *(upama)* ca şi

---

pasionate, Gauḍapāda susține că o astfel de conştiință trebuie făcută să cunoască, trebuie redirecționată de la registrul manifestărilor fenomenale (registru spre care o dirijează existența pasiunii) către Brahman, către adevăr.

[1] „Sama", tradus aici prin „indiferență" poate fi redat în română şi prin „unicitate", „non-diferențiere", „omogenitate". Nu este aşadar vorba despre o indiferență în sens psihologic, ci, mai degrabă, despre o non-diferențiere de natură ontologică.

IV.30. Sfârşitul *(antavattva)* unei existenţe lumeşti *(saṃsāra)* lipsite de început *(anādi)* nu se poate realiza.[1]

Dacă eliberarea *(mokṣa)* ar avea un început *(ādi)*, ea nu ar mai fi infinită *(anantatā)*.[2]

IV.31. Ceea ce nu există nici la începuturi *(ādi)*, nici la sfârşit *(anta)*, acela este astfel şi în prezent *(vartamāna)*. Cele de tipul irealului *(vitatha)* sunt percepute *(lakṣita)* ca fiind asemănătoare celor reale *(sat)*, ca nefiind ireale.[3]

IV.32. [Capacitatea] acestora de a avea un efect practic *(prayojanatā)* este contrazisă de vis *(svapna)*. Datorită faptului că sunt caracterizate de început *(ādi)* şi de sfârşit *(anta)*, acestea sunt considerate a fi ireale *(mithya)*.[4]

Irealitatea visului şi a stării de veghe

IV.33. În vis *(svapna)*, toate entităţile *(dharma)* sunt ireale *(mṛṣā)* deoarece sunt văzute în interiorul corpului *(kāya)*. Cum pot fi văzute obiecte *(bhūta)* în acest spaţiu *(pradeśa)* limitat *(saṃvṛta)*?

IV.34. Nu este logic-posibil *(yukta)* ca [locurile din vis] să fie văzute mergând [acolo] deoarece timpul *(kāla)* pentru [această] călătorie *(gati)* nu este cel corespunzător *(niyama)*.

Toţi cei ce se trezesc *(pratibuddha)* nu se găsesc [pe ei înşişi] în acele locuri *(deśa)*.

IV.35. Cel ce se trezeşte *(sambuddha)* nu îi mai găseşte pe prietenii *(mitra)* şi pe ceilalţi împreună cu care a vorbit [în timpul visului]. De asemenea, cel ce se trezeşte *(pratibuddha)* nu mai vede nimic din cele percepute *(gṛhīta)* [în vis].

---

[1]După ce în versetele anterioare Gauḍapāda a arătat că fenomenele nu pot dobândi existenţa reală, nu se pot naşte, în acest verset el arată că acestea nu pot fi nici anihilate. În mod evident, odată ce nu se nasc, fenomenele nici nu pot fi distruse. Nefiind cu adevărat născute, fenomenele există prin părtăşie cu existenţa absolută şi, datorită acestei părtăşii cu absolutul, existenţa lor nu poate fi nici anihilată.

[2] Eliberarea este condiţia naturală a lui Brahman, ocultarea acestei condiţii şi reîntoarcerea la starea eliberată fiind iluzorii.

[3] Acest verset constituie o reproducere a versetului II.6.

[4] Acest verset constituie o reproducere a versetului II.7.

IV.46. Conştiinţa *(citta)* nu se naşte şi astfel, şi entităţile *(dharma)* sunt de asemenea considerate ne-născute *(aja)*. Acela care cunoaşte *(vijānant)* astfel, [acela] nu cade în eroare *(viparyaya)*.

IV.47. Aşa cum flacăra vibrând apare ca fiind curbă, dreaptă sau de alte [forme], tot astfel, conştiinţa *(vijñāna)* vibrând *(spandita)* se manifestă ca fiind ceea ce este perceput *(grahaṇa)* sau cel ce percepe *(grāhaka)*.[1]

IV.48. Aşa cum flacăra ce nu mai arde este lipsită de manifestare *(ābhāsa)* şi de naştere, tot astfel, conştiinţa *(vijñāna)* care nu mai vibrează *(aspandamāna)* este de asemenea lipsită de manifestare şi de naştere.

IV.49. În flacăra vibrând *(spandamāna)* manifestările *(ābhāsa)* nu apar de altundeva. Din [flacăra] stinsă *(nispanda)*, ele nici nu [pleacă] în altă parte şi nici nu se retrag în flacără.[2]

IV.50. Aceste [manifestări] nu pot părăsi flacăra deoarece nu sunt înzestrate *(yoga)* cu existenţă *(bhāva)* materială *(dravyatva)*.[3] Tot astfel se întâmplă şi în cazul conştiinţei *(vijñāna)* deoarece manifestările *(ābhāsa)* nu au [existenţă] particulară *(viśeṣa)*.

---

[1] Dihotomia dintre subiectul percepţiei şi obiectul percepţiei este forma cea mai generală şi mai abstractă sub care se prezintă dualitatea. Prima etapă a îndepărtării de unicitate este constatarea faptului că există şi altceva în afară de mine, este experienţa a ceva ce este altceva decât mine. Perceperea multiplicităţii experienţei este ulterioară acestei forme primare a dualităţii. De aceea, în numeroase sisteme de gândire – nu neapărat indiene – unicităţii îi este opusă această dihotomie dintre subiectul percepţiei şi obiectul percepţiei, ca formă originară a dualităţii.
Naşterea Universului prin vibraţia conştiinţei absolute, care este Brahman, este o imagine frecventă a genezei în sistemele filosofice hinduse.

[2] Flăcările unui foc nu sunt altceva decât focul, ele neavând o existenţă distinctă de cea a focului. Naşterea şi dispariţia lor constituie doar individualizare iluzorie efectuată în registrul focului nu şi apariţii sau dispariţii reale.

[3] „Existenţă materială" *(dravyatvabhāva)* are sensul de existenţă separată, independentă, autonomă. Existenţa materiei, din perspectivă fenomenală, pare a fi obiectivă, ne-condiţionată şi astfel se explică deplasarea de sens pe care a suferit-o cuvântul „materie". Sensul iniţial al cuvântului este acela de fenomen exterior subiectului uman ce percepe (în opoziţie cu entităţile psihice, care, datorită situării în interiorul minţii celui ce percepe nu erau considerate a fi materie) dar, întrucât fenomenele exterioare conştiinţei subiectului par a avea existenţă autonomă (în gândirea comună), „materie" a început să desemneze ceea ce este obiectiv, în genere.

ce trebuie obținut *(āpya)* şi ceea ce trebuie maturizat *(pākya)*. Dintre acestea, [toate] cele trei care sunt diferite de ceea ce trebuie cunoscut *(vijñeya)* sunt considerate a fi percepție *(upalambha)*.[1]

IV.91. Toate entitățile *(dharma)* sunt fără de început *(anādi)* şi trebuie cunoscute ca fiind, prin natura *(prakṛti)* [lor], asemeni spațiului *(ākāśa)*.[2] Nicăieri, în nici un fel, multiplicitatea *(nānātva)* nu este de găsit în ele.

IV.92. În mod cert *(suniścita)*, toate entitățile *(dharma)* sunt, prin însăşi natura *(prakṛti)* [lor], iluminate *(buddha)* încă de la origini *(ādi)*.

Acela care este resemnat *(kṣānti)*, acela ia parte la nemurire *(amṛtatva)*.

IV.93. Toate entitățile *(dharma)* sunt liniştite *(śānta)* încă de la origini *(ādi)*, lipsite de naştere *(utpanna)*, eliberate *(sunirvṛta)* prin însăşi natura *(prakṛti)* [lor], identice *(sama)*, lipsite de diferențiere *(abhinna)*, nenăscute *(aja)*, uniforme *(sāmya)* şi iluminate *(viśārada)*.

---

[1] Conform lui Śaṅkara, cele ce trebuie evitate constituie cele trei stări condiționate ale Sinelui, ceea ce trebuie cunoscut reprezintă starea de identitate cu Brahman, ceea ce trebuie obținut constituie virtuțile aferente demersului ascetic (răbdarea, calmul etc.). În privința cuvântului „pākya", derivat al rădăcinii „pac" ("a coace", „a maturiza", „a găti", „a desăvârşi"), Śaṅkara îl interpretează ca „cele ce trebuie anihilate" şi consideră că „pākya" ar desemna pasiunile, ura etc. Însă este greu să se accepte un astfel de sens pentru cuvântul „pākya", semantica rădăcinii „pac" nepermițând o astfel de interpretare. Aşa că am tradus „pākya" prin „cele ce trebuie maturizate", considerând că cele desemnate prin acest cuvânt sunt demersurile ascetice deja inițiate de aspirantul religios şi care trebuie duse la desăvârşire.
Starea de Brahman (ceea ce trebuie cunoscut) este supraordonată celorlalte trei componente ale procesului soteriologic deoarece ea constituie însuşi scopul ascezei, scop căruia celelalte trei elemente îi servesc doar ca mijloace. Ele constituie percepție, fenomenal, deoarece sunt părți componente ale demersului ascetic, demers ce se desfăşoară în cadrul registrului fenomenal, chiar dacă punctul său final reprezintă tocmai transcenderea acestui registru. Asceza, religia, în genere, constituie un fenomen de tip special, care are capacitatea de a anihila celelalte fenomene. Procesul religios este astfel la fel de iluzoriu şi de relativ ca şi lumea în care se desfăşoară, numai că acest proces are capacitatea de a conduce la anihilarea şi la transcenderea acestei lumi.

[2] Adică lipsite de determinații, lipsite de diferențiere. Pentru analogia Brahman–spațiu, vezi versetul III.3.

Abandonarea fenomenelor în starea de eliberare

IV.94. Iluminarea *(vaiśāradya)* nu înseamnă niciodată conceperea *(vicaratā)* multiplicității *(bheda)*. Cei care au tendințe către multiplicitate afirmă individualitatea *(pṛthañc)* şi de aceea sunt considerați a fi de deplâns *(kṛpaṇa)*.

IV.95. Aceia care se stabilesc *(suniścita)* în cel nenăscut *(aja)*, în cel uniform *(sāmya)*, aceia [obțin] marea cunoaştere *(mahājñāna)* încă din [această] lume *(loka)*;[1] ei nu vor rătăci prin lume.[2]

IV.96. Se acceptă că cunoaşterea *(jñāna)* [acelei] entități *(dharma)* nenăscute *(aja)* este nenăscută şi lipsită de legătura *(asaṃkrānta)* [cu obiectele]. Întrucât nu e legată [de obiecte], datorită acestui [fapt], cunoaşterea este considerată *(kīrtita)* a fi neînlănțuită *(asaṅga)*.

IV.97. Chiar şi atunci când ia naştere doar o diferențiere *(vaidharmya)* minusculă *(aṇu)*, întotdeauna, [acela] nu este cunoscător *(vipaścita)* şi nici eliberat *(asaṅga)*. În ce fel s-a eliberat [acela] de învăluire *(āvaraṇa)*?[3]

IV.98. Toate entitățile *(dharma)* sunt lipsite de învăluire *(āvaraṇa)* şi pure *(nirmala)* prin natura *(prakṛti)* [lor]. Sunt iluminate *(buddha)* încă de la origini *(ādi)*, eliberate *(mukta)*, sunt cele ce ilumineză *(budhyant)*, sunt cele ce dirijează *(nāyaka)*.[4]

---

[1] Vezi versetul IV.89.

[2] Rătăcirea prin lume se referă la încercările zadarnice de a găsi o soluție definitivă la problema suferinței, o mântuire în registrul fenomenalului.

[3] Condiția indispensabilă a existenței discriminărilor este învăluirea în ignoranță iar aceasta deoarece în Brahman, datorită non-diferențierii sale, nu pot fi operate discriminări.

[4] Gauḍapāda expune acest verset din perspectiva trans-fenomenală a unui eliberat. Astfel că, dualitatea subiect–obiect este abolită în favoarea unicității non-diferențiate, în care obiectul cunoaşterii devine totuna cu subiectul cunoaşterii, în care obiectul acțiunii devine totuna cu subiectul ei. De aceea, entitățile care, dintr-o perspectivă fenomenală, constituiau obiectele cunoaşterii sau ale acțiunii, devin, din perspectiva lui Brahman, totuna cu cel ce cunoaşte sau cu cel ce acționează.
Cuvântul „nāyaka" – „cel ce dirijează" (derivat al rădăcinii „nī" – „a conduce", „a dirija") ar putea fi interpretat ca un designator al lui Brahman şi nu ca un nume pentru subiectul acțiunii, în genere. De asemenea, se poate considera

Śaṅkara Ācārya

Introducere

Numele lui Śaṅkara Ācārya constituie cea mai mare autoritate în filosofia Advaita Vedānta, deseori acest sistem filosofic fiind desemnat şi ca Śaṅkara Vedānta. Deşi nu este primul exponent al doctrinei non-dualiste, Śaṅkara este primul ei exponent sistematic şi, de asemenea, cel care va da acestei doctrine forma sa clasică. Ideile lui Śaṅkara nu sunt întotdeauna noi, însă el este cel care a realizat un act de selecţie şi de sistematizare teoretică în urma căruia Advaita Vedānta a dobândit o identitate bine determinată. Înainte de Śaṅkara, în mediile ce propovăduiau non-dualismul ca doctrină metafizică, circula o mare varietate de idei ontologice, cosmologice, etice sau de altă natură care nu erau întotdeauna coerente între ele şi deci, cu atât mai puţin, sistematice. Śaṅkara efectuează o selecţie şi o sistematizare a materialului ideologic vehiculat în texte cum ar fi upanişadele, dând astfel naştere unei doctrine unitare. El se va dovedi foarte consecvent cu doctrina non-dualistă, ceea ce îl va determina, pe de o parte, să formuleze numeroase argumente de tip logico-filosofic în sprijinul acesteia, iar pe de altă parte să încerce să susţină validitatea non-dualismului prin apelul la tradiţia filosofică indiană. Acest din urmă aspect al demersului său argumentativ este dus dincolo de limitele sale fireşti, Śaṅkara găsind urme ale doctrinei non-dualiste chiar şi acolo unde ele nu există. În comentariile sale, făcând apel la diferite subterfugii logice sau lingvistice, el identifică teorii non-dualiste în texte cum ar fi „Śvetāśvatara Upaniṣad", texte care susţin, chiar dacă în mod accidental, teze dualiste sau de altă natură, incompatibile cu monismul.

Dată fiind reputaţia şi autoritatea sa, care deseori au luat chiar şi forma sanctificării, este greu de stabilit ce anume este real şi ce anume imaginar sau fantastic în biografia sa. Există mai multe biografii clasice însă ele nu sunt întotdeauna concordante iar unele întâmplări din viaţa lui Śaṅkara, chiar dacă figurează în majoritatea biografiilor, sunt prea încărcate de supranatural pentru a fi credibile. Există însă anumite date biografice ce pot fi stabilite cu un grad ridicat de certitudine şi care pot oferi o schiţă sumară a vieţii lui Śaṅkara.

Śaṅkara s-a născut în satul Kālaḍi de pe teritoriul actualului stat Kerala iar anul naşterii sale este, cel mai probabil, situat undeva înspre sfârşitul secolului VIII sau începutul secolului IX. Mama sa purta numele Āryāmbā iar tatăl se numea Śivaguru, amândoi fiind membri ai castei brahmane. Se spune că şi tatăl lui Śaṅkara, Śivaguru ar fi avut înclinaţii filosofice şi ascetice dar că, la insistenţele tatălui său (bunicul lui Śaṅkara), el ar fi renunţat la planurile sale de a deveni ascet şi, căsătorindu-se cu Āryāmbā, a adoptat o viaţă comună. Mult timp, părinţii lui Śaṅkara nu au avut nici un copil şi, în dorinţa de a li se naşte urmaşi, ei

s-au dus în pelerinaj la un templu faimos din apropiere de Trichur. În nopțile ce au urmat pelerinajului, zeul Śiva i-a apărut într-un vis tatălui lui Śaṅkara şi i-a oferit şansa de a alege între două posibilități. Astfel, Śivaguru ar fi putut avea ori un sigur fiu a cărui viață urma să fie scurtă dar strălucitoare în ceea ce priveşte cunoaşterea şi înțelegerea sa, ori nenumărați fii care ar fi beneficiat de existențe lungi dar mediocre. Śivaguru a optat pentru prima variantă şi, ca urmare a acestei decizii, s-a născut Śaṅkara.

Copilăria lui Śaṅkara este descrisă în majoritatea biografiilor ca fiind una excepțională, atât în ceea ce priveşte uşurința cu care Śaṅkara dobândea cunoaşterea cât şi în privința capacității sale de a înfăptui diverse miracole. Tatăl său a murit pe când Śaṅkara avea cinci ani şi astfel el a devenit singurul sprijin al mamei sale. Se spune că la vârsta de opt ani Śaṅkara şi-ar fi desăvârşit cunoştințele sale în materie de ştiință vedică şi că, încă de la acea vârstă, el ar fi avut intenția de a deveni ascet. Însă Śaṅkara fiind singurul ei sprijin, Āryāmbā nu a acceptat opțiunea fiului său pentru o viață ascetică.

Într-o zi, pe când Śaṅkara înnota în râul Pūrṇā, un crocodil i-a prins piciorul. Śaṅkara, înțelegând că existența sa mundană a luat sfârşit, a făcut totuşi promisiunea că, dacă va scăpa cu viață, va părăsi lumea pentru a deveni ascet. Crocodilul l-a eliberat şi astfel Śaṅkara a părăsit casa mamei sale pentru a se dedica vieții monastice.

După mai multe căutări el l-a găsit pe maestrul Govinda Bhagavat-pāda, unul dintre discipolii lui Gauḍapāda, şi a devenit elevul acestuia. Śaṅkara a petrecut o vreme în āśramul lui Bhagavatpāda, āśram situat pe malurile râului Narmada, în India centrală. Sesizând marea abilitate intelectuală a discipolului său, Bhagavatpāda i-a cerut lui Śaṅkara să expună doctrina monistă, ai căror adepți erau amândoi, printr-un număr de comentarii la câteva lucrări filosofice celebre în acea perioadă ("Bhagavad-Gītā„, „Brahma-Sūtra" şi upanişadele vechi).

La vârsta adolescenței Śaṅkara începe să călătorească prin întreaga Indie şi, în decursul călătoriilor sale, predică pretutindeni doctrina Vedântei non-dualiste. În acea perioadă, în India, erau foarte răspândite dezbaterile filosofice ce luau forma unei competiții între doi maeştri renumiți. Se obişnuia ca cel învins într-o astfel de dezbatere să recunoască falsitatea doctrinei sale şi să devină discipol al învingătorului. Śaṅkara ia parte la numeroase astfel de competiții şi o parte dintre cei mai faimoşi discipoli ai săi au devenit în acest mod elevi ai lui Śaṅkara.

Cea mai faimoasă dintre aceste dezbateri şi care a dobândit şi o anumită consacrare, în ciuda caracterului îndoielnic al autenticității sale, este cea dintre Śaṅkara şi Maṇḍana Miśra, un faimos învățător al şcolii Mīmāṃsā, adept al doctrinei cuprinse în „Karma-Kāṇḍa" (acea parte a Vedei care tratează despre ritualuri). Miza dezbaterii era aceea că, dacă Śaṅkara câştiga, Maṇḍana Miśra urma să devină ascet rătăcitor şi discipol al lui Śaṅkara, pe când, în situația contrară, Śaṅkara urma să se căsătorească, să devină cap de familie şi să trăiască efectuând riturile prescrise în „Karma-Kāṇḍa". După cincisprezece zile de discuții,

cunoaşterii, aşa cum este ea expusă în lucrările de sorginte advaitină. Astfel că, deşi oarecum contradictorie, această doctrină cu dublu aspect ce este atribuită lui Śaṅkara poate da seama foarte bine de contradicţia existentă între ideologia susţinută în mod obişnuit de adepţii hinduismului şi practicile lor religioase. Hinduşii, în marea lor majoritate, gândesc în conformitate cu ideile advaitine ale lui Śaṅkara însă practica lor mistică urmează ideile devoţionale întâlnite în imnuri.

Prezenţa acestor două aspecte doctrinare la Śaṅkara este explicată de tradiţia hindusă prin faptul că fiecare dintre acestea două se adresează câte unei categorii specifice de oameni.

Śaṅkara ca exponent al Advaita Vedāntei şi al căii cunoaşterii *(jñānamārga)* este destinat instruirii elitelor filosofice, celor care au o capacitate de înţelegere ridicată. Oamenilor simpli, care nu ar putea înţelege metafizica advaitină, le sunt adresate imnurile devoţionale. Biografii lui Śaṅkara ilustrează această împărţire a funcţiei soteriologice a întregului învăţăturii lui Śaṅkara în părţi destinate elitelor, respectiv părţi destinate oamenilor simpli, relatând despre momentul în care Śaṅkara este alături de mama sa în ultimele ei clipe din viaţă. Pentru a o face să înţeleagă ce anume este moartea, Śaṅkara încearcă să îi expună doctrina advaitină însă mama sa, o femeie lipsită de învăţătură, nu reuşeşte să priceapă nimic. Atunci Śaṅkara îi recită câteva din imnurile sale devoţionale şi mama sa moare liniştită, obţinând eliberarea.

Nu doar autenticitatea lui Śaṅkara ca autor al imnurilor este îndoielnică ci, de asemenea, autenticitatea multor lucrări advaitine ca realizări ale lui Śaṅkara. Dată fiind notorietatea şi autoritatea sa, multor lucrări vedāntine le-a fost atribuit Śaṅkara ca autor în vederea impunerii ideilor propuse în acele texte. Numele lui Śaṅkara constituind, în viziunea filosofilor indieni din Evul Mediu, un garant al adevărului unei teorii, acest nume a fost atribuit în mod abuziv şi unor lucrări ce nu îl aveau pe Śaṅkara ca autor, pentru a li se conferi autoritate. Acest fenomen – un fel de plagiat în sens invers – era frecvent în India antică şi medievală, fiind des întâlnit actul atribuirii unui mare număr de lucrări unui singur autor deja consacrat în vederea impunerii acelor texte în mediile filosofice. Astfel că tradiţia hindusă îi atribuie lui Śaṅkara un număr foarte mare de texte, dintre care doar o mică parte îl au, în mod cert, pe Śaṅkara drept autor. Această confuzie creată în urma unor obiceiuri specifice societăţii indiene este însă atenuată, în privinţa gravităţii sale, de un alt element specific mediilor filosofice din India. În istoria filosofiei indiene originalitatea nu a beneficiat niciodată de apreciere, conformitatea cu anumite doctrine consacrate, cărora li se atribuia o origine inspirată, revelată fiind principalul criteriu de evaluare a unei teze filosofice. Astfel că discipolii lui Śaṅkara ce au compus texte pe care ulterior le-au atribuit maestrului lor au fost, în foarte mare măsură, continuatori foarte fideli ai gândirii lui Śaṅkara şi deci aceste texte reproduc concepţiile lui Śaṅkara, indiferent dacă el este sau nu cel care le-a redactat. Problema paternităţii unor astfel de texte devine mai degrabă o problemă de ordin istoric (îndoielile se referă la identitatea

Tattva-Bodha

Notă introductivă. Atribuirea acestei lucrări lui Śaṅkara Ācārya este destul de îndoielnică, însă „Tattva-Bodha" constituie un riguros compendiu al doctrinei Advaita-Vedānta. Stilul lucrării este diferit de cel al altor texte ale lui Śaṅkara însă caracterul clar şi succint al expunerii face textul uşor accesibil. „Tattva-Bodha" este un scurt rezumat, caracterizat de o structură clasică a expunerii, a doctrinei Advaita-Vedānta. Ordinea în care sunt expuse diferitele părţi ale doctrinei vedāntine este oarecum clasică în literatura Vedāntei, multe alte scrieri optând pentru acest tip de structurare a ideilor. Textul începe prin expunerea calificărilor care sunt necesare unui aspirant la eliberare. Acestea sunt cele patru perfecţiuni *(sampanna)*, adică discriminarea realităţii *(tattva-viveka)*, lipsa pasiunii *(virāga)*, cele şase desăvârşiri *(sampatti)* şi căutarea eliberării *(mumukṣutva)*.

În continuare, „Tattva-Bodha" trece la o expunere a părţii de metafizică şi cosmologie a doctrinei Vedānta. Definiţia dată principiului este aceea deja consacrată în filosofia brahmană; Brahman este prezentat ca fiind cel de dincolo de lume, ca fiind existenţă, conştiinţă şi beatitudine. Experienţa fenomenală îi ocultează însă percepţia de sine, înlocuind cunoaşterea auto-reflexivă cu cunoaşterea celor manifestate. Filosofia vedāntină expune mai multe modele de structurare a fenomenalului, în funcţie de perspectiva avută în vedere, Universul fiind supus unor diferite tipuri de schematizare. „Tattva-Bodha" descrie Universul fenomenal ca fiind constituit din cele trei corpuri – cauzal, subtil şi grosier – , ca fiind suma celor cinci învelişuri *(kośa)*, ca fiind totalitatea experienţelor stării de veghe, de vis şi de somn profund.

Experienţa umană este divizată în cele trei Guṇa: Sattva ("Tattva-Bodha" foloseşte, din raţiuni necunoscute, termenul „Satva" în loc de „Sattva"), Rajas şi Tamas. Întreaga experienţă fenomenală poate fi descrisă ca fiind constituită din ideaţie (sau contemplare pasivă), voliţie (implicare activă) şi dat fenomenal ce scapă controlului conştiinţei. Tot ceea ce experimentează un individ uman poate fi redus la aceste trei mari componente: a) ceea ce apare ca ceva obiectiv, exterior conştiinţei, care doar se arată conştiinţei venind dinspre exteriorul ei (componenta Tamas a experienţei), conţinuturile; b) ideaţiile conştiinţei (componenta Sattva) şi c) atitudinea activă, volitivă a conştiinţei (componenta Rajas). Experienţa umană poate fi descrisă ca o încercare de a pune în acord conţinuturile conştiinţei (adică ideile, concepţiile unui individ) – ce

constituie manifestări ale tendinței Sattva – cu ceea ce se arată către conştiință venind dinspre exteriorul ei (lumea exterioară, realitatea obiectivă) – ce constituie manifestarea tendinței Tamas a fenomenalului. Voliția, dorințele, impulsurile, eforturile prin care se încearcă realizarea acestui acord reprezintă actualizări ale tendinței Rajas a fenomenalului.

De asemenea, textul descrie repartiția fenomenalului de tip Sattva, Rajas şi Tamas la nivelul ființei umane. Sattva caracterizează tot ceea ce înseamnă ideație, adică facultățile senzoriale şi organul intern, Rajas ține de voliție, acțiune şi, la nivel uman, se înfățişează drept facultățile de acțiune şi suflurile. Fenomenalul de tip Tamas reprezintă corpul fizic, grosier şi orice alt obiect grosier experimentat de individ.

În cazul individului uman, experiența fenomenală, fiind constituită din însumarea celor trei tipuri de manifestare (ideație, voliție şi dat obiectiv), are capacitatea de a înlănțui. Ființa umană nu deține suveranitatea asupra celor experimentate de ea; experiența de tip Sattva reprezintă, într-adevăr, conținut al conştiinței sale, ideație ce poate fi controlată, însă Tamas reprezintă ceea ce, din contră, scapă controlului conştiinței, ceea ce este exterior acesteia. Rajas reprezintă demersul către realizarea unui acord între Sattva şi Tamas, iar tocmai necesitatea de a depune eforturi pentru realizarea unei stări de echilibru constituie înlănțuirea.

Universul ca totalitate constituie, în acord cu ontologia vedāntină, experiență avându-l pe Brahman drept subiect ce experimentează. Brahman, în calitatea sa de subiect al experienței universale, în calitatea sa de suveran absolut al lumii fenomenale este desemnat, conform terminologiei şcolii Vedānta, prin morfemul „Īśvara". În cazul lui Īśvara, experiența fenomenală nu reprezintă înlănțuire iar aceasta deoarece tot ceea ce experimentează el se prezintă drept ideație, drept conținut al conştiinței, drept fenomenal de tip Sattva. Īśvara nu este constrâns să depună eforturi pentru a realiza un echilibru între Sattva şi Tamas iar aceasta deoarece, în cazul său, Tamas nu există. Întreaga experiență se produce în conştiința nelimitată a lui Īśvara, neexistând nimic care să scape controlului acesteia.

Diferența dintre conştiința individuală *(jīva)* şi conştiința universală *(īśvara)* este una ce ține de învăluirile specifice ale fiecăreia. Sub aspect principial, acestea sunt identice iar această identitate are loc în virtutea unicității şi a non-diferențierii absolute a principiului. Aşadar, diferența dintre atotputernicie şi putere limitată – dat fiind faptul că ambele nu constituie altceva decât moduri distincte de raportare la fenomenal – este la fel de iluzorie ca şi fenomenalul însuşi (fenomenalul constituind criteriul lor de diferențiere).

În contextul acestei opinii referitoare la identitatea principială şi totodată la distincția fenomenală dintre conştiința individuală *(jīva)* şi cea universală *(īśvara)*, „Tattva-Bodha" realizează o interpretare a marii afirmații vedice „Tu eşti acela" *(tat tvam asi)*. Interpretarea face apel la o concepție de natură semiotică şi anume la posibilitatea interpretării unui cuvânt prin prisma a două sensuri: cel direct *(vācya)* şi cel implicat

Tattva-Bodha

Onorându-i pe Vāsudeva, pe Indra, pe Yogīndra, pe învățătorul *(guru)* care oferă cunoaşterea *(jñāna)*, voi expune „Tattva-Bodha" având drept scop *(artha)* binele *(hita)* celor ce caută eliberarea *(mumukṣu)*.

Cele patru perfecţiuni şi cele şase desăvârşiri

Voi expune metoda *(prakāra)* de discriminare *(viveka)* a realității *(tatva)*, care constituie modul de a obține *(sādhana)* eliberarea *(mokṣa)* al celor apți *(adhikārin),* [al celor care posedă] cele patru perfecțiuni *(sampanna)* aferente efortului către eliberare *(sādhana)*.

Care sunt cele patru [perfecțiuni] aferente efortului către eliberare *(sādhana)*?

Discriminarea *(viveka)* între realitatea *(vastu)* eternă *(nitya)* şi cele non-eterne *(anitya)*.

Lipsa pasiunii *(virāga)* pentru delectarea *(bhoga)* cu efectele *(phala)* [acțiunilor] şi cu obiecte *(artha)*, atât aici cât şi în lumea de dincolo *(amutra)*.

Cele şase desăvârşiri *(sampatti)*, începând cu Śama.

Căutarea eliberării *(mumukṣutva)*.

Ce este discriminarea *(viveka)* între realitatea *(vastu)* eternă *(nitya)* şi cele non-eterne *(anitya)*?

Brahman este singura *(eka)* realitate *(vastu)* eternă *(nitya)*. Tot ceea ce este diferit *(vyatirikta)* de el este non-etern *(anitya)*. Aceasta este discriminarea între realitatea eternă şi cele non-eterne.

Ce este lipsa pasiunii *(virāga)*?

Este lipsa *(rāhitya)* dorinței *(icchā)* către delectare *(bhoga)*, atât aici cât şi în paradis *(svarga)*.[1]

[1] „Pasiune" are aici o conotație mai largă decât în mod obişnuit. În accepțiunea sa comună termenul desemnează dorința către plăcerile terestre însă Vedānta include în sfera acestui cuvânt şi dorința către plăcerile paradisului. Căutarea paradisului denotă, în hinduism, o atitudine hedonistă şi nu una soteriologică. Aşa că hinduismul condamnă inclusiv practicile ce vizează obținerea paradi-

(vardhate), se maturizează *(vipariṇamate)*, se depreciază *(apakṣīyate)* şi moare[1] *(vinaśyati)* – acesta este corpul grosier.

Corpul subtil

Ce este corpul subtil *(sūkṣma śarīra)*?

Cel compus din cele cinci elemente sensibile *(mahābhūta)* ne-quintuplicate *(apañcīkṛta)*; cel născut din reziduurile karmice existente *(sat)*; cel care realizează experienţa *(bhoga)* plăcerii *(sukha)*, a durerii *(duḥkha)* şi a celorlalte; [cel format] din unirea a şaptesprezece părţi – adică cele cinci facultăţi ale cunoaşterii *(jñānendriya)*, cele cinci facultăţi ale acţiunii *(karmendriya)*, cele cinci sufluri *(prāṇa)*, mintea *(manas)* şi intelectul *(buddhi)* [2]– cel care există astfel, acela este corpul subtil.

Auzul *(śrotra)*, tactul *(tvac)*, vederea *(cakṣus)*, gustul *(rasanā)* şi mirosul *(ghrāṇa)* – acestea sunt cele cinci facultăţi ale cunoaşterii *(jñānendriya)*.[3]

---

[1] În acest text, pentru desemnarea celor şase alteraţii, se foloseşte forma verbală a rădăcinii din care a fost derivat numele sub care este cunoscută fiecare dintre ele în filosofia indiană. Formele substantivale corespunzătoare, mult mai cunoscute decât formele verbale, sunt următoarele: „astitva" (existenţă), „janma" (naştere), „vardhana" (creştere), „vipariṇama" (maturizare), „apakṣaya" (depreciere) şi „vinaśa" (moarte). Existenţa este considerată a fi o alteraţie datorită caracterului trecător al corpului grosier, care face ca acest corp să fie supus trecerii de la non-existenţă la existenţă.

[2] Simţul egoului *(ahaṃkāra)* şi memoria *(citta)* nu sunt menţionate aici deşi, fiind componente ale organului intern *(antaḥkaraṇa)*, intră şi în componenţa corpului subtil. Ele nu sunt însă menţionate deoarece sunt considerate a fi cuprinse în minte, respectiv în intelect.

[3] Deseori textele vedāntine au tendinţa de a confunda facultăţile de cunoaştere şi de acţiune cu organele de cunoaştere sau de acţiune corespunzătoare. Cuvântul „jñānendriya" (facultate a cunoaşterii) nu desemnează un anumit segment al trupului uman care are rol în producerea unui anumit tip de senzaţii (cum ar fi, de pildă, ochiul) ci o capacitate a conştiinţei umane de a primi un anumit tip de senzaţii (de exemplu, văzul). Facultăţile de cunoaştere ţin de corpul subtil, deci sunt instanţe psihice, pe când organele aferente acestor facultăţi sunt componente ale corpului grosier şi ţin de aceeaşi categorie ontologică ca şi întregul trup fizic. Este adevărat că, în mod accidental, fiecărei facultăţi senzoriale îi corespunde o anumită parte a corpului fizic (văzului îi corespunde ochiul, auzului urechea, etc.) însă această corespondenţă nu este totuna cu o relaţie de identitate. Upanişadele, care acordă un plus de atenţie şi de detaliu demersurilor reductive, chiar menţionează deseori o reducere a facultăţilor senzoriale şi a celor de acţiune la minte, la conştiinţă. Astfel ele afirmă identitatea categorială dintre minte şi aceste facultăţi, identitate realizată

Din componenta caracterizată de Satva a vântului *(vāyu)* ia naştere [acea] facultate a cunoaşterii care este tactul *(tvac)*.

Din componenta caracterizată de Satva a focului *(agni)* ia naştere [acea] facultate a cunoaşterii care este vederea *(cakṣus)*.

Din componenta caracterizată de Satva a apei *(āpas)* ia naştere [acea] facultate a cunoaşterii care este gustul *(rasanā)*.

Din componenta caracterizată de Satva a pământului *(pṛthivī)* ia naştere [acea] facultate a cunoaşterii care este mirosul *(ghrāṇa)*.[1]

Geneza organului intern

Din componenta *(aṃśa)* caracterizată de Satva a totalității *(samaṣți)* acestor cinci elemente ale realității *(tatva)* ia naştere organul intern *(antaḥkaraṇa)*, adică mintea *(manas)*, intelectul *(buddhi)*, simțul egoului *(ahaṃkāra)* şi memoria *(citta)*.[2]

Esența *(ātman)* minții *(manas)* este presupunerea *(saṃkalpa)* şi dubiul *(vikalpa)*.

Esența intelectului *(buddhi)* este decizia *(niścaya)*.

„Eu sunt cel ce acționează *(kartṛ)*" – [aceasta] constituie simțul egoului *(ahaṃkāra)*.

Memoria *(citta)* este cea care efectuează re-amintirea *(cintana)*.[3]

---

[1] După cum am arătat în nota precedentă, actul prin care apar fiecare dintre cele cinci facultăți senzoriale din câte un element subtil nu constituie o naştere, o transformare a acelui element subtil ci o ramificare a acestuia. Elementele subtile nu pot fi găsite ca atare în nici una dintre formele experienței, ele existând, în mod necesar, sub unul dintre cele trei aspecte ale lor (corespunzătoare câte uneia dintre cele trei tendințe). Elementele subtile sunt termeni generali ce desemnează câte o clasă de trei elemente (o facultate senzorială, o facultate a acțiunii şi un element grosier) care au drept caracteristică comună faptul de a constitui, fiecare din ele, manifestarea uneia dintre cele trei tendințe ale unui acelaşi element subtil. Fiind lipsite de individuație concretă, naşterea elementelor sensibile nu constituie o etapă distinctă a ontogenezei. Apariția elementelor sensibile constituie, de fapt, însumarea actului de apariție a facultăților cognitive, a celui de apariție a facultăților de acțiune şi a celui de apariție a elementelor grosiere. Prin urmare, naşterea facultăților de cunoaştere nu constituie un act ulterior naşterii elementelor sensibile ci este o parte componentă a procesului genezei elementelor sensibile.

[2] Organul intern preia datele senzoriale de la toate cele cinci simțuri şi astfel, conținuturile sale constau în totalitatea componentelor caracterizate de Sattva ale celor cinci elemente subtile.

[3] În orice proces de cunoaştere discriminatorie a unui obiect, toate cele patru componente ale organului intern dețin o funcție specifică. Datele senzoriale ajung la organul intern într-o formă brută, urmând ca abia la nivelul acestei

Microcosmos şi macrocosmos

Astfel este posibilă *(sambhūta)* identitatea *(aikya)* dintre fiinţa umană *(piṇḍa)* şi Univers *(brahmāṇḍa)*.[1]

Sinele individual şi Īśvara

Acea reflecţie *(pratibimba)* a lui Brahman, care se auto-identifică cu corpul grosier *(sthūla śarīra)* este denumită „sufletul individual" *(jīva)*. Acest suflet individual, prin [însăşi] natura *(prakṛti)* [sa], ia cunoştinţă de separaţia *(bhinnatva)* dintre el şi Īśvara.[2]

Sinele *(ātman)* învăluit *(upādhi)* de ignoranţă *(avidyā)* este sufletul individual *(jīva)* – astfel se spune.
Cel învăluit de iluzie *(māyā)* este Īśvara – astfel se spune.

Atâta timp cât, datorită diferenţelor în ceea ce priveşte învăluirile *(upādhi)* [fiecăruia][3], se menţine perceperea *(dṛṣṭi)* unei

---

[1] Identitatea se datorează faptului că atât fiinţa umană, în identitatea ei fenomenală, cât şi întregul Univers sunt deopotrivă constituite din aceleaşi cinci elemente.

[2] „Īśvara" este denumirea pe care o poartă Brahman în ipostaza sa de creator al Universului. În calitate de Īśvara, Brahman este deopotrivă propriul său cunoscător cât şi cunoscător al întregului Univers fenomenal. Fiind conştient atât de sine însuşi cât şi de manifestările fenomenale, Īśvara înţelege caracterul iluzoriu al Universului, se înţelege pe sine însuşi drept singura existenţă necesară, în opoziţie cu lumea manifestată pe care o percepe drept o iluzie. Este firesc ca Īśvara să cunoască tot ceea ce poate fi cunoscut despre Univers – atât statutul său ontologic cât şi totalitatea manifestărilor sale – iar aceasta deoarece Īśvara este cel care creează, în mod conştient, acest Univers. Īśvara îl reprezintă astfel pe Brahman în ipostaza sa de stăpân şi de cunoscător deplin al lumii. Lui Īśvara îi este asociată lumea fenomenală iluzorie *(māyā)*, nu însă şi ignoranţa *(avidyā)*, iar aceasta deoarece Īśvara percepe lumea fenomenală ca pe o iluzie şi nu ca pe o realitate ("ignoranţă", în sensul metafizic pe care i-l dă filosofia Vedānta, înseamnă necunoaşterea adevăratei realităţi, identificarea ei eronată). El este, de asemenea, atotcunoscător, în sensul că este conştient de întreaga lume fenomenală şi nu doar de o parte a ei.
Jīva (sufletul individual) este tot Brahman însă o ipostază a lui Brahman care şi-a pierdut cunoaşterea de sine şi care se identifică, în mod eronat, cu o anumită parte a fenomenalului. Sufletul individual este învăluit de ignoranţă, el identificând în mod eronat realitatea (şi odată cu aceasta, pe sine însuşi) cu acea parte a fenomenalului pe care o experimentează.

[3] Se afirmă că separaţia dintre Īśvara şi sufletul individual se datorează diferenţelor în ceea ce priveşte experienţa fenomenală a fiecăruia. Textul foloseşte cuvântul „upādhi", tradus prin „învăluire" pentru a desemna experienţa

Cel eliberat în viaţă

Aceia cărora, datorită afirmaţiilor *(vākya)* Vedāntei şi datorită învăţăturilor *(upadeśa)* unui adevărat maestru[1] *(guru)*, le apare ideea *(buddhi)* de Brahman în toate entităţile *(bhūta)*, aceia sunt cei eliberaţi în viaţă *(jīvanmukta)* – acesta este adevărul *(artha)*.

Ce este, cu adevărat, un eliberat în viaţă *(jīvanmukta)*?

Un eliberat în viaţă *(jīvanmukta)* este cel de natura *(rūpa)* celui ce posedă cunoaşterea experimentală[2] *(aparokṣajñāna)*, cel la fel de ferm convins de faptul că „Eu nu sunt nici un Brāhmaṇa, nici un Śūdra, nici un bărbat *(puruṣa)*, ci sunt neînlănţuit *(asaṅga)*, natura mea este existenţa, conştiinţa şi beatitudinea *(saccidānanda)*, sunt cel de natura strălucirii *(prakāśa)*, sunt propriul meu conducător interior[3] *(antaryāmin)*, sunt de natura conştiinţei *(cit)* şi a spaţiului[4]

---

cuvinte trimite la nivelul principial al entităţilor desemnate de ele. Diferenţa dintre cuvintele „tu" şi „acela" ţine doar de sensul fenomenal, acestor două cuvinte fiindu-le asociate manifestări fenomenale distincte (totalitatea fenomenală, în cazul cuvântului „acela", şi o entitate fenomenală limitată, în cazul cuvântului „tu"). Atunci când principiul acestor manifestări distincte este cel vizat, se constată că el este acelaşi şi anume Brahman, conştiinţa pură. Astfel că ambele cuvinte, atât „tu" cât şi „acela" au un unic sens implicat şi astfel devine posibil adevărul propoziţiei „Tu eşti acela".

[1] Eliberarea presupune experimentarea directă a lui Brahman, cunoaşterea experimentală a identităţii dintre lume şi Brahman. Învăţăturile Vedāntei şi cele ale maestrului nu pot substitui această cunoaştere experimentală ci pot, cel mult, să ofere indicaţii referitoare la modul în care se poate obţine aceasta.

[2] Adică cel ce a realizat în mod direct uniunea cu Brahman şi, prin aceasta, a devenit una cu cunoaşterea absolută, a experimentat în mod direct această cunoaştere.

[3] Deoarece Brahman este însuşi Universul, controlul şi puterea exercitate de el asupra lumii sunt diferite de acţiunile similare exercitate de către fiinţele umane. Este vorba despre un control desăvârşit, un control interior, un control exercitat de către Brahman asupra lui însuşi (deoarece întreaga lume nu este altceva decât Brahman) şi care, astfel, nu poate niciodată eşua deoarece nu este mediat de nimic, este un act direct care nu depinde de nimic altceva decât de Brahman.

[4] Natura celui eliberat transcende spaţiul însă deseori, în upanişade şi în textele timpurii ale Vedāntei, se întâlneşte analogia dintre natura lui Brahman şi natura spaţiului. Aceasta deoarece non-determinaţia absolută şi atotprezenţa lui Brahman îşi găseau, în plan fenomenal, un echivalent doar în atributele similare ale spaţiului. Generalitatea maximă, în plan fenomenal, a spaţiului şi caracterul său abstract, non-determinat îl apropie mult de Brahman, dintre toate fenomenele spaţiul fiind cel mai potrivit pentru reprezentarea lui Brahman. De aceea, ori de câte ori se încerca găsirea unei exprimări figurative,

(ākāśa)" asemenea [unui om ne-eliberat] ferm convins de faptul că „Eu sunt corpul *(deha)*, eu sunt bărbat, eu sunt un Brāhmaṇa, eu sunt un Śūdra".

Eliberarea din înlănţuirea *Karmei*

Prin cunoaşterea experimentală *(aparokṣajñāna)* a faptului că „Eu sunt Brahman însuşi" devii eliberat *(vinirmukta)* de toate înlănțuirile *(bandha)* Karmei.

Dacă [se ridică întrebarea]: „De câte tipuri este Karma?", [se răspunde] că „Este divizată în trei tipuri: Āgāmin, Sañcita şi Prārabdha".

Acea Karma a cărei natură *(rūpa)* o reprezintă faptele pioase *(puṇya)* şi păcatele *(pāpa)* săvârşite *(kṛta)* de către corpul *(deha)* celui ce cunoaşte *(jñānin)*, imediat după apariția *(utpatti)* cunoaşterii *(jñāna)*, aceleia i se spune „Āgāmin".[1]

Ce este Sañcita Karma?

Acea Karma care a fost obținută *(jita)* în naşterile *(jāta)* anterioare *(pūrva)* şi care există sub forma *(bhūta)* germenilor *(bīja)* a nenumărate *(ananta)* milioane de naşteri *(janmana)*, aceea trebuie cunoscută ca „Sañcita".

Ce este Prārabdha Karma?

Acea Karma care, dând naştere corpului *(śarīra)* în această lume *(iha loka)*, este cea care provoacă plăcerea *(sukha)*, suferința

---

care să redea natura lui Brahman prin apelul la cele sensibile, spațiul constituia reprezentarea sensibilă ce îl denota, evident, într-un mod metaforic, pe Brahman.

[1] Definiția dată în acest text Karmei de tip Āgāmin este greşită. După obținerea cunoaşterii de sine, deoarece conştiința individuală s-a recunoscut pe sine însăşi ca fiind identică cu conştiința universală şi absolută, identificarea cu învelişurile fenomenale dispare. Se realizează astfel o separație între conştiință şi fenomenalul dominat de Karma, o non-implicare a conştiinței în fenomenal iar această separație face imposibilă apariția unor noi reziduuri karmice pentru cel ce a obținut cunoaşterea de sine. După cum se va afirma într-un verset ulterior, „între cel ce cunoaşte şi Āgāmin-Karma nu există nici o legătură". Dacă şi după accederea la cunoaşterea de sine s-ar continua producerea reziduurilor karmice, înlănțuirea fenomenală ar continua chiar şi după ce se ajunge la cunoaştere şi astfel, eliberarea prin cunoaştere ar fi imposibilă. Aşadar, definiția pe care „Tattva-Bodha" o dă Āgāmin-Karmei este formulată în mod eronat.

Laghu-Vākya-Vṛtti

Notă introductivă. Acest text constituie o versiune mai restrânsă ca întindere a lucrării „Vākya-Vṛtti", atribuită tot lui Śaṅkara. Titlul se traduce prin „micul comentariu despre afirmațiile vedice" şi astfel, lucrarea se prezintă drept o expunere referitoare la cele patru Mahāvākya (marile afirmații vedice). Deşi cele patru afirmații nu pot fi găsite într-o formulare explicită în acest text (excepție face versetul 13 care reproduce, într-o formă prescurtată, şi anume *„ahambrahma"* – marea afirmație *„ahambrahmāsmi"*), ideile implicate de ele constituie fundamentul doctrinar al lucrării. Sensul a trei dintre aceste afirmații ("*tattvamasi*" – „tu eşti acela", „*ahambrahmāsmi*" – „eu sunt Brahman" şi "*ayamātmābrahma*" – „acest Sine este Brahman") este identic, în toate aceste trei propoziții fiind afirmat faptul că substratul ființial al Universului *(brahman)* este identic cu cel al ființei umane *(ātman)*. Acest sens este explicit formulat în versetul 13 însă se poate considera că el constituie presupoziția, ideea de bază a întregii lucrări.

Mai detaliată este expunerea referitoare la acea mare afirmație ce ține de „Rg-Veda" (mai precis, ea constituie un extract din „Aitareya-Upanișad", III.1.3) şi care susține că „Brahman este conştiință" (*prajñā-nambrahma*).

Având în vedere faptul că principiul a tot ceea ce există este unul singur, este firesc ca principiul întregului Univers şi principiul întregii experiențe umane să fie identice. Reducția ontologică efectuată la nivelul entităților ce compun Universul şi cea efectuată la nivelul experienței individuale converg, în mod necesar, către acelaşi punct ultim. Dacă întregul Univers este reductibil la Brahman, experiența fiecărui individ are ca substrat ultim şi ireductibil conştiința pură, lipsită de discriminări. Ținând cont de unicitatea şi de universalitatea principiului, reiese că Brahman şi conştiința pură a oricărei ființe umane sunt unul şi acelaşi lucru.

Altfel spus, conştiința pură constituie totodată substratul ultim al experienței individului uman cât şi substratul ultim a tot ceea ce există. Conştiința este modul în care Brahman apare la nivelul ființei umane. Varietatea experienței umane are întotdeauna conştiința ca fundament inalterabil, neafectat de nici una dintre transformările pe care le suferă experiența.

Orice tip de experiență se poate produce doar atâta vreme cât există un substrat în care aceasta să se poată stabili. Tot astfel, experiența

umană tranzitorie şi contingentă necesită existența unui principiu care să îi confere existență. Deoarece experiența fenomenală nu poate exista prin ea însăşi, este nevoie de un subiect care să o experimenteze şi care, prin aceasta, să o aducă la existență. Tocmai aceasta este ideea exprimată în versetul 6 al textului, şi anume faptul că doar prezența principiului la nivelul ființei umane, principiu care se arată drept conştiință, face posibilă apariția experienței fenomenale către ființa umană. Śaṅkara descrie procesul genezei fenomenale prin analogie cu procesul încălzirii unui corp. Apariția unui fenomen este imposibilă în lipsa unui principiu care să îl experimenteze, doar faptul de a fi experimentat conferindu-i existență unei entități fenomenale, prin ea însăşi aceasta neputând exista. În mod analog, numai focul poate încălzi un alt obiect, doar el poate fi responsabil de procesul de încălzire. Experimentarea fenomenelor de către o ființă care să fie altceva decât Brahman este la fel de iluzorie ca şi încălzirea corpului doar cu ajutorul apei şi fără acela al focului. De fapt, conştiința lui Brahman, care se ascunde însă sub învelişul intelectului sau al minții, este cea care experimentează aşa cum tot focul este cel ce încălzeşte corpul unui om chiar şi atunci când această încălzire este mediată de apa înfierbântată.

Conştiința este astfel principiul tuturor formelor de manifestare, cea care, deşi diferită de toate fenomenele, le face pe toate acestea să se manifeste. Conştiința este ceea ce rămâne nealterat de-a lungul procesului de devenire la care este supusă existența fenomenală. Actul devenirii este considerat din perspectiva anumitor concepții cosmologice oarecum clasice în India antică şi medievală. Transformarea era considerată drept o succesiune de apariții momentane a căror continuitate era asigurată de prezența unei aceleiaşi conştiințe în toate aceste secvențe succesive.

Pornind de la identitatea ce există între conştiință şi principiul Universului, actul creației fenomenale este descris în termeni psihomentali. Astfel, procesul prin care conştiința dă naştere lumii fenomenale este desemnat prin compuse ale verbelor „ā-bhās", „bhās" sau „vibhās" ("a străluci", „a deveni evident", „a se manifesta", „a fi înțeles"), „pra-kāś„ ("a se arăta", „a fi vizibil", „a apărea"), „vi-kḷp" ("a concepe", „a considera", „a discrimina", „a imagina"). Geneza Universului este astfel reprezentată sub forma unui act cognitiv ce îl are pe Brahman drept subiect, şi este considerată în analogie cu geneza experienței individuale al cărei subiect este ființa umană. Universul este astfel ideație, luare la cunoştință, arătare, apariție, percepție, concepție, imagine, discriminare ce îl are pe Brahman ca subiect şi nu ceva ce, sub aspectul existenței sale, se desprinde din Brahman, tot aşa cum şi reprezentările mentale ale ființelor umane nu există în afara conştiințelor umane care le experimentează.

Ultima parte a textului este interesată de aspectele soteriologice ale doctrinei vedāntine. Mijlocul prin care este obținută eliberarea este meditația la sensul marii afirmații „Eu sunt Brahman", este conceperea propriului Sine ca fiind cel lipsit de discriminări. Eliberarea presupune

7. Discriminările *(vikalpa)* calităților *(guṇa)*, ale defectelor *(doṣa)* şi ale celorlalte în forme *(rūpa)* şi în celelalte sunt creații *(kriyā)* asociate intelectului *(buddhi)*. Conştiința *(citi)* este considerată a fi cea care manifestă aceste creații, laolaltă cu obiectele simțurilor.

8. Conştiința *(citi)* cea unică *(kevala)* este diferită *(vivikta)* de forme *(rūpa)*, de calități *(guṇa)* şi de defecte *(doṣa)*. Ea se găseşte dincolo de discriminarea *(vikalpana)* formelor *(rūpa)*, gusturilor *(rasa)* şi a celorlalte.

9. Discriminările *(vikalpa)* [efectuate] de gândire *(dhī)* există într-un mod diferit în fiecare moment *(kṣaṇa)*. Conştiința *(citi)* însă nu [există astfel]. Asemeni firului ce străbate perlele, conştiința este stabilită *(sthita)* în [toate] discriminările intelectului *(buddhi)*.

10. Firul acoperit de perle este văzut în intervalul dintre două perle. Tot aşa, conştiința *(citi)* acoperită *(āvṛta)* de discriminări *(vikalpa)* devine vizibilă în intervalul *(madhya)* dintre două discriminări.[1]

11. Atâta timp cât discriminarea *(vikalpa)* anterioară a încetat şi nici o altă [discriminare] nu a apărut [încă,] conştiința *(caitanya)* lipsită de determinații *(nirvikalpaka)* se arată [pe sine] cu claritate.

12. Încetarea *(nirodhana)* discriminărilor *(vikalpa)* trebuie practicată gradual, pentru o clipă *(kṣaṇa)*, două, trei [şi aşa mai departe],

---

această diferență este faptul că ființa umană constituie o ipostază limitată a lui Brahman şi astfel, experiența sa se supune determinațiilor limitative.
Versetul oferă o ilustrare concretă, prin analogie, a relației dintre om şi Brahman. Brahman apare ca fiind căldura, în generalitatea sa maximă, pe când ființa umană este o ipostază particulară a căldurii şi anume căldura încorporată în apa fiartă. Experiența individuală (ilustrată aici de încălzirea corpului) se produce tocmai datorită acestei prezențe a lui Brahman în om (respectiv, a căldurii în apă). Gândirea umană (adică ipostaza limitată a conştiinței absolute a lui Brahman) poate da naştere experienței individuale deoarece în gândire sunt încorporate reflecții ale conştiinței absolute.

[1] Detaliată în scrierile Yoga şi în cele budiste, teoria despre existența lumii fenomenale sub forma unei succesiuni de apariții momentane apare şi în unele texte Vedānta. Toate fenomenele, inclusiv cele psihice, constituie succesiuni de apariții momentane şi, datorită diferenței ce există între diferitele apariții succesive se reuşea explicarea mişcării.

Aparokṣānubhūti

Notă introductivă. În general, „Aparokṣānubhūti" este considerată drept una dintre lucrările autentice ale lui Śaṅkara. Titlul textului se traduce prin „experimentare *(anubhūti)* şi percepţie *(aparokṣa)*" sau „percepţia ca experimentare". Ideea avută în vedere este aceea a anihilării dualităţii subiect-obiect la nivelul cunoaşterii Sinelui. Percepţia *(aparokṣa)* Sinelui constituie, de fapt, experimentarea *(anubhūti)* acestuia. Atunci când cunoaşterea are Sinele drept obiect, actul percepţiei se transformă într-un act de experimentare deoarece, în cazul acestui tip de cunoaştere, subiectul şi obiectul coincid.

Tema abordată de lucrare este, în general, una de natură metafizică şi anume identitatea de esenţă dintre lumea fenomenală şi Brahman. Versetele 41-55 scot în evidenţă această identitate dintre Univers şi Brahman pentru ca, în continuare, în versetele 55-86, să se arate că individualizarea, percepţia determinată nu este altceva decât o iluzie stabilită în Brahman. Deoarece doar Brahman singur există, obiectul cunoaşterii nu poate fi altceva decât Brahman, însă, datorită ignoranţei, Brahman este recunoscut în mod eronat ca fiind Universul fenomenal. Aşadar, Universul nu este altceva decât percepţie eronată, accident, iluzie. Chiar dacă obiectul cunoaşterii se arată, în mod accidental, ca fiind multiplicitatea fenomenală, în realitate, acest obiect nu este diferit de Brahman. Distincţia dintre Brahman şi Univers este validă doar din perspectiva unei conştiinţe învăluite în ignoranţă, din perspectiva realităţii, Brahman şi Universul fiind identici.

Fiinţa umană există ca individualitate determinată doar atâta timp cât se imaginează pe sine drept parte a Universului fenomenal. Acest Univers, constituind el însuşi o iluzie, identificarea omului cu diverse componente ale Universului constituie, de asemenea, o eroare. Śaṅkara incriminează pe parcursul a 26 de versete (versetele de la 16 la 42) identificarea Sinelui cu corpul arătând care sunt absurditățile la care s-ar ajunge ca urmare a unei astfel de asumpţii. El are în vedere, în principal, corpul fizic, corpul grosier, doar versetele 39 şi 40 făcând referire şi la un alt corp decât cel grosier şi anume la corpul subtil.

Ceea ce surprinde este faptul că Śaṅkara nu menţionează niciodată, pe parcursul acestui text, corpul cauzal. În plus, versetul 40 vorbeşte despre Īśvara iar contextul pare să sugereze că morfemul „Īśvara" este folosit ca sinonim al lui „Brahman". Atât existenţa a doar două corpuri fenomenale ce învăluie Sinele cât şi postularea identităţii dintre

Practica ascezei presupune o vidare a minții, a conştiinței de toate conținuturile sale fenomenale; în conştiința astfel vidată, deoarece nu mai există nimic care să îl oculteze, Brahman devine manifest. Vidarea minții se realizează pe parcursul primelor paisprezece etape ale ascezei, pentru ca, în ultima etapă a demersului mistic, în starea de Samādhi, să aibă loc identificarea efectivă a celui purificat de tot ce înseamnă fenomenal cu Brahman. Ascetul este activ, transformă ceva în mintea sa doar pe parcursul primelor paisprezece etape, în care lucrarea sa este să reducă multiplul fenomenal la vid. Aceste prime etape se desfăşoară în registrul fenomenal, atâta doar că fenomenalul este anihilat în mod progresiv, pe măsură ce se înaintează în cele paisprezece etape. Este etapa negativă a practicii religioase în care ignoranța este în mod gradual înlăturată până la anihilarea completă.

Odată desăvârşită cea de-a paisprezecea etapă, conştiința este vidă, învelişurile fenomenale sunt coplet anihilate, astfel că, pentru ascetul redus acum la vacuitatea absolută, nu mai rămâne nimic de făcut. Demersul său de apropiere de Brahman a luat sfârşit în acel moment; însă conform Vedāntei, acestei etape îi succede o alta, şi anume aceea a revărsării lui Brahman în conştiința astfel vidată. Această ultimă etapă (Samādhi) nu se realizează prin eforturile ascetului, acestea luând sfârşit în cea de-a paisprezecea etapă ci este, pur şi simplu, o revărsare a lui Brahman în mintea complet vidată şi aflată în repaos absolut.

Subiectul practicii religioase este un individ a cărui conştiință este ocultată de fenomenal; practica religioasă constă într-o serie de procese fenomenale ce conduc la anihilarea învăluirilor fenomenale. Individul limitat de fenomenal, şi al cărui demers se desfăşoară în întregime în această sferă, este limitat la fenomenal în realizările sale. Modificând fenomenalul el obține doar o altă structură a acestuia dar niciodată transcendentul. Prin urmare, practica sa nu îl poate „produce" pe Brahman ci, cel mult, poate crea vidul fenomenal în care Brahman îşi face apariția de la sine. Astfel că realizarea cea mai importantă a demersului ascetic a unui individ uman este meditația generatoare de vid fenomenal, ceea ce îi succede acesteia fiind o descindere a lui Brahman către ascet şi nu o apropiere a ascetului de Brahman. Tot ce poate face ființa umană este să pregătească această revărsare a lui Brahman, iar nivelul ultim al acestui demers de pregătire este realizarea meditației.

Sub aspect epistemic, descrierea procesului de vidare a minții, descrierea stărilor intermediare dintre ființa umană ocultată de fenomenal şi cea eliberată de învelişurile fenomenale este de natură empirică. Este descrisă o serie particulară de fenomene, o serie reductivă în care punctul ultim îl constituie vidul fenomenal. Odată ce procesul de vidare este desăvârşit, urmează identificarea cu Brahman. Acest proces, din perspectivă epistemică, este de natură metafizică, trans-empirică. Pe cale empirică se poate da seama doar de partea negativă, apofatică a procesului de eliberare. Identificarea cu Brahman nu poate fi explicată prin nici unul dintre raționamentele minții empirice

25. Eu sunt cel lipsit de alterație *(nirvikāra)*, cel fără formă *(nirākāra)*, cel fără vreo vină *(niravadya)*, cel neschimbător *(avyaya)*. Eu nu sunt corpul *(deha)* deoarece esența *(rūpa)* [corpului] este non-existența *(asat)*. Cei înțelepți *(budhi)* spun că aceasta este cunoaşterea *(jñāna)*.

26. Eu sunt lipsit de boală *(nirāmaya)*, lipsit de manifestare *(nirābhāsa)*, lipsit de schimbare *(nirvikalpa)*, răspândit pretutindeni *(ātata)*. Eu nu sunt corpul *(deha)* deoarece esența *(rūpa)* [corpului] este non-existența *(asat)*. Cei înțelepți *(budhi)* spun că aceasta este cunoaşterea *(jñāna)*.

27. Eu sunt lipsit de calități *(nirguṇa)*, lipsit de acțiuni *(niṣkriya)*, etern *(nitya)*, întotdeauna eliberat *(mukta)*, nepieritor *(acyuta)*. Eu nu sunt corpul *(deha)* deoarece esența *(rūpa)* [corpului] este non-existența *(asat)*. Cei înțelepți *(budhi)* spun că aceasta este cunoaşterea *(jñāna)*.

28. Eu sunt lipsit de impurități *(nirmala)*, lipsit de mişcare *(niścala)*, fără de sfârşit *(ananta)*, pur *(śuddha)*, fără de bătrânețe *(ajara)* şi fără de moarte *(amara)*. Eu nu sunt corpul *(deha)* deoarece esența *(rūpa)* [corpului] este non-existența *(asat)*. Cei înțelepți *(budhi)* spun că aceasta este cunoaşterea *(jñāna)*.

29. O, ignorantule *(murkha)*, consideri[1] oare că Sinele *(ātman)* cel de dincolo *(atīta)* de corp *(deha)*, cel ce străluceşte *(śobhana)* în propriul [tău] corp, cel existent *(sat)*, cel recunoscut şi denumit drept „Puruṣa", [consideri oare că acesta] este vacuitate *(śūnya)*?[2]

30. Tu, ignorantule *(murkha)* cunoaşte-ți, prin intermediul revelației *(śruti)* şi al raționamentelor[3] *(yukti)*, propriul Sine *(svātman)*,

---

[1] Pentru „consideri", textul sanskrit foloseşte „karoṣi"- literal, „faci".

[2] A fi vacuitate, în acest pasaj, nu înseamnă a nu fi nimic din cele fenomenale, a fi transcendent (accepțiunea filosofică curentă a termenului „vacuitate") ci înseamnă a nu exista. Non-existența Sinelui transcendent nu înseamnă neapărat lipsa de identitate proprie a persoanei cât mai degrabă negarea identității transempirice a ființelor umane.

[3] Textele vedāntine, cel puțin cele vechi, nu sunt, în general, foarte clare în ceea ce priveşte mijloacele prin care ar putea fi dobândită cunoaşterea Sinelui. Dat fiind caracterul transcendent al lui Brahman, revelația ar trebui să apară drept unicul mod legitim pentru accederea la acest tip de cunoaştere. Percepția senzorială sau inferența având drept premise date empirice nu pot conduce la

34. „Dincolo de această [lume]" – astfel au fost determinate caracteristicile *(lakṣaṇa)* lui Puruṣa de către revelații *(śruti)*. Cum ar putea corpul *(dehaka)* să fie persoana *(pumān)*, [după cum afirmă] cei care se înşeală *(vimūḍha)*?

35. „Puruṣa însuşi este întreaga [lume]" – astfel [se afirmă] în [textul] cunoscut *(saṃjñita)* drept „Puruṣa-Sūkta"[1]. Deoarece revelațiile *(śruti)* afirmă aceste [lucruri], cum ar putea corpul *(dehaka)* să fie persoana *(pumān)*?

36. Şi în „Bṛhadāraṇyaka-[Upaniṣad]" Puruṣa este prezentat ca fiind neînlănțuit *(asaṅga)*. Cum ar putea corpul *(dehaka)*, căruia îi sunt ataşate *(saṃkliṣṭa)* nenumărate impurități *(mala)*, să fie persoana *(pumān)*?

37. Şi tot acolo se stabileşte că Puruṣa îşi este propria sa lumină *(jyotis)*. Cum ar putea acest corp *(dehaka)* inert *(jaḍa)*, care este iluminat de altundeva *(paraprakāśya)*, să fie persoana *(pumān)*?[2]

38. De asemenea, în Karma-Kāṇḍa[3], Sinele *(ātman)* este prezentat ca fiind cel diferit *(vilakṣaṇa)* de corp *(deha)*, cel etern *(nitya)*, cel

---

[1] „Puruṣa-Sūkta" este celebrul imn al creației din „Ṛg-Veda", X.90.2. Acest text pune bazele teoriei creaționiste din brahmanismul ulterior afirmând că întreg Universul a luat naştere dintr-un principiu unic, ba chiar că toate cele existente sunt părți ale acestui principiu. În acest imn, Puruṣa apare ca principiu, ca un om primordial, prin descompunerea căruia a luat naştere multiplicitatea Universului. Deoarece fiecare componentă a Universului a rezultat dintr-o componentă a lui Puruṣa, tot ceea ce există nu este altceva decât Puruṣa, diferența dintre Puruṣa primordial şi Universul manifestat ținând doar de formă.

[2] Lumina semnifică cunoaştere, iar prin faptul că Brahman îşi este propria sa lumină se afirmă de fapt că în Brahman subiectul şi obiectul cunoaşterii coincid. Din contră, corpul există doar în calitate de obiect al cunoaşterii, în cazul cunoaşterii lui fiind nevoie de o altă entitate care să constituie subiectul cognitiv.

[3] „Karma-Kāṇḍa" reprezintă acea secțiune a Vedei care tratează despre ceremonialul religios, despre actele sacrificiale. Deşi aici „Karma-Kāṇḍa" este invocată în sprijinul anumitor puncte doctrinare ale Vedāntei acest lucru este oarecum forțat iar aceasta deoarece Veda, chiar dacă nu limita natura umană la corpul fizic, totuşi nu reuşise încă să îi descopere ființei umane identitatea sa transcendentă, consubstanțialitatea sa cu principiul absolut. Veda considera că natura umană rezidă în sufletul individual al fiecărei ființe, suflet care este etern şi care ia, în mod succesiv, nenumărate forme corporale. Fiecare suflet era o entitate independentă, distinctă, supusă în mod irevocabil înlănțuirii karmice ce determina de fiecare dată formele corporale pe care aceasta le lua. Identitatea dintre sufletul individual şi principiul transcendent nu fusese încă descoperită,

totul devine de natura Sinelui *(ātmatva)*, nici în ceva minuscul *(aṇu)* nu mai există alteritate *(itara)*.

54. Când cineva înțelege toată existența *(bhūta)* ca fiind de natura Sinelui *(ātmatva)*, pentru acela, datorită non-dualității *(advitīya)*, nu mai există confuzie *(moha)* şi nici durere *(śoka)*.

55. Sinele *(ātman)* este cu adevărat Brahman însuşi, Sinele tuturor *(sarvātman)*, cel stabil *(sthita)* – astfel a conchis revelația *(śruti)*, înfățişată drept „Bṛhadāraṇyaka-[Upaniṣad]".

Caracterul iluzoriu al Universului

56. Această lume *(loka)* care este experimentată *(anubhūta)* e suportul *(kṣama)* activităților *(vyavahāra)* şi, în esență *(rūpa)*, [ea] este inexistentă *(asat)* asemeni visului *(svapna),* care în momentul *(kṣaṇa)* următor este anihilat *(bādha).*

57. Visul *(svapna)* este ireal *(alīka)* în starea de veghe *(jāgaraṇa),* iar în vis starea de veghe nu există. Ambele sunt inexistente în starea de somn profund *(laya)* şi în ambele starea de somn profund nu există.[1]

58. Cele trei [stări] sunt irealitate *(mithyā)*, fiind produse *(vinirmita)* ale celor trei calități *(guṇa)*.[2] Cel care percepe *(draṣṭṛ)* aceste [trei stări] este dincolo de calități *(guṇātīta)*, etern *(nitya)*, unic *(eka)*, este de natura conştiinței *(cidātmaka)*.

59. Asemeni iluziei *(bhrānti)* [existenței individuale] a ulciorului în lut sau asemeni prezenței *(sthiti)* argintului în cupă, tot astfel,

---

[1] Diversele niveluri ale fenomenalului nu există altfel decât ca experiență. Ele există doar atâta timp cât sunt experimentate, prin sine însele, ele neputând exista în vreun fel. În acest fel manifestărilor fenomenale li se refuză statutul de existență obiectivă. Chiar şi starea de veghe – nivelul fenomenal cu cel mai ridicat grad de obiectivitate aparentă – există doar pentru cel ce o experimentează; în starea de vis şi în cea de somn profund, aceasta devine inexistentă, deci nu se poate vorbi despre o existență obiectivă a stării de veghe.

[2] Cele trei calități țin de iluzie *(māyā)* şi astfel, prin faptul că cele trei stări sunt produse ale calităților, se susține proveniența lor din iluzie, natura lor iluzorie.

Aceste numeroase obstacole *(vighna)* trebuie îndepărtate cu uşurinţă de către cunoscătorul lui Brahman *(brahmavid)*.

Atitudinea intelectuală propice eliberării

129. Gândind la cele existente *(bhāva)* [apare] existenţa *(bhāvatva)*, gândind la vid *(śūnya)* apare vacuitatea *(śūnyatā)*, gândind la Brahman apare desăvârşirea *(pūrṇatva)*. Aşadar, desăvârşirea trebuie practicată.[2]

130. Cei ce abandonează gândirea *(vṛtti)* purificatoare *(pāvanin)* supremă *(para)* despre cel numit „Brahman", aceia trăiesc degeaba *(vṛthā)*. [Acei] oameni *(nara)* sunt asemănători animalelor *(paśu)*.[3]

131. Aceia care cunosc [aceste] gânduri[4] *(vṛtti)* şi care, cunoscându-le, le întăresc, acei oameni *(puruṣa)* adevăraţi, binefăcători *(dhanya)* sunt veneraţi *(vandya)* în [toate] cele trei lumi[5] *(bhuvana)*.

132. Cei a căror gândire *(vṛtti)* este [mereu] aceeaşi *(sama)*, cresc şi se maturizează *(paripakka)*; [doar] aceia obţin adevărata

---

folosit cuvântul „*sakāṣayā*" şi nu „*tamas*" însă, din punct de vedere semantic, cele două morfeme sanskrite sunt foarte apropiate.

[1] Starea de gol nu se referă la vidul fenomenal, care favorizează şi chiar este o condiţie necesară pentru realizarea stării de Samādhi ci, mai degrabă, este vorba despre o stare de derută existenţială, când, deşi realizările lumeşti sunt înţelese ca fiind efemere şi astfel indezirabile, totuşi, Brahman nu este descoperit încă. În felul acesta, cel ce experimentează starea de gol, abandonând idealurile lumeşti şi negăsindu-le încă pe cele transcendente, ajunge să nu mai găsească nimic dezirabil în viaţa sa.

[2] Conform ontologiei idealiste a Vedāntei există doar ceea ce este gândit, existenţa fiind astfel relativă la conştiinţă. Conştiinţa se concepe fie pe sine însăşi, fie le concepe pe cele fenomenale şi, în funcţie de aceasta, există fie conştiinţa în unicitatea ei absolută, fie manifestările fenomenale.

[3] Viaţa într-un corp animal presupune o preponderenţă a tendinţei Tamas în conştiinţa care experimentează această viaţă. Astfel că o astfel de reîncarnare este în mod aproape exclusiv predispusă satisfacerii instinctelor, dominarea lor prin cunoaştere corectă (adică prin experienţă de tip Sattva) fiind imposibil de realizat datorită rolului minor al tendinţei Sattva la nivelul conştiinţei animalului.

[4] Gândurile referitoare la identitatea dintre natura umană şi natura lui Brahman, afirmarea intelectuală a acestei relaţii de identitate.

[5] Cele trei lumi *(bhuvana)* sunt paradisul, atmosfera şi pământul.

Pañcīkaraṇam

Notă introductivă. „Pañcīkaraṇam" constituie o expunere foarte succintă a ontologiei Vedānta, a celor patru stări în care se poate găsi conştiinţa – aşa cum apar ele pentru prima oară în „Māṇḍūkya-Upaniṣad".

Nu există nici o legătură între titlul dat lucrării şi tematica acesteia, numele de „Pañcīkaraṇam" provenind de la primul cuvânt al textului, în varianta sa originală, în limba sanskrită *("pañcīkṛta-pañca-mahābhūtāni….")*. „Pañcīkaraṇam" desemnează, în terminologia filosofică a Vedāntei, procesul quintuplicării, proces în urma căruia cele cinci elemente grosiere pure ce compun Universul se amestecă între ele şi dau astfel naştere elementelor grosiere impure, quintuplicate. Însă nu expunerea acestui proces constituie subiectul textului ci expunerea unei scheme a existenţei, sistematizarea întregului registru al existenţei, începând cu nivelul fenomenal grosier şi terminând cu cel principial.

Textul expune, în paralel, registrele experienţei fenomenale, atât la nivel individual cât şi la nivel universal. Conform unei foarte vechi sistematizări, experienţa fenomenală a unui individ poate fi descrisă ca fiind constituită din patru stări *(pāda)*, trei în care Sinele are contact cu fenomenalul, cea de-a patra fiind starea pură, originară a Sinelui. Cele trei stări înlănţuite sunt starea de veghe (în care Sinele experimentează corpurile grosiere), starea de vis (în care sunt experimentate corpurile subtile) şi starea de somn profund (în care experienţa fenomenală se reduce la ignoranţă în forma ei primară, nediferenţiată). Această clasificare a avut ca sursă observaţiile făcute asupra experienţei cotidiene a individului uman, experienţă de-a lungul căreia se regăseau toate cele trei registre fenomenale. Experienţa individuală era cea vizată de această structuralizare realizată încă din stadiile incipiente ale filosofiei brahmane.

În perioadele ulterioare această schemă a existenţei fenomenale a fost extinsă de la nivelul experienţei individuale la nivelul universal, total al experienţei fenomenale. Astfel că, alături de Viśva – experienţa grosieră individuală – a început să se vorbească şi despre Virāj – totalitatea experienţei grosiere. Taijasa constituia experienţa subtilă individuală căreia, la nivel general, universal, i-a fost găsit drept echivalent Hiraṇya-Garbha (totalitatea experienţei subtile). În alte texte, pentru Hiraṇya-Garbha este întâlnit termenul „Sūtrātman" sau „Prāṇa". Experienţa stării de somn profund – adică Prājña – are drept echivalent macrocosmic totalitatea ignoranţei primare şi non-diferenţiate, totalitate

Pañcīkaraṇam

Corpul grosier

AUM!

Despre Virāj se spune că reprezintă tot ceea ce este format din cele cinci elemente sensibile *(mahābhūta)* quintuplicate *(pañcīkṛta)*. Acesta este corpul *(śarīra)* grosier *(sthūla)* al Sinelui *(ātman)*. Stării de veghe *(jāgarita)* [îi corespund] obiectele *(artha)* percepute prin intermediul facultăților senzoriale *(indriya)*. Viśva este Sinele care se imaginează pe sine ca fiind acestea două[1]. Acestea trei[2] constituie sunetul *(kāra)* „a".

Corpul subtil

Despre Hiraṇya-Garbha se spune că reprezintă ceea ce este format din cele cinci elemente sensibile *(mahābhūta)* nequintuplicate *(apañcīkṛta)*, din cele cinci elemente subtile *(tanmātra)*, corpul semnelor *(liṅga)*, cel cu şaptesprezece componente *(bhautika)*, adică cele cinci sufluri *(prāṇa)*, cele zece facultăți ale cunoaşterii şi ale acțiunii *(indriya)*, mintea *(manas)* şi intelectul *(buddhi)*.[3] Acesta este corpul *(śarīra)* subtil *(sūkṣma)* al Sinelui *(ātman)*.

Visul *(svapna)* reprezintă conceperea *(pratyaya)* unor obiecte *(viṣaya)*, [concepere] ce ia naştere din întipăririle mentale *(saṃskāra)* [produse] în starea de veghe *(jāgarita)*, atunci când facultățile de

---

[1] Adică Sinele ce se identifică cu corpul grosier şi cu experiența stării de veghe.

[2] Cele trei elemente la care se face referire sunt: Virāj (totalitatea experienței grosiere, experiența grosieră în extensiunea sa cosmică, universală), Viśva (experiența grosieră la un nivel individual, personal, adică acea experiență grosieră a fiecărei ființe în parte) şi starea de veghe, stare în care sunt experimentate corpurile grosiere.

[3] Acest corp este constituit din totalitatea instanțelor psihice ale unui individ. Conform gândirii filosofilor indieni, suflurile respiratorii erau considerate a fi instanțe psihice datorită faptului că, până şi în experiența comună, acestea pot fi parțial controlate de către conştiință (iar în stadiile avansate ale practicii Yoga acest control era extins până la atingerea unui nivel total).

Vedānta-Sāra

Notă introductivă. „Vedānta-Sāra" constituie unul dintre cele mai populare texte ce expun doctrina Vedāntei non-dualiste, numărul mare de comentarii pe care această lucrare le-a inspirat fiind o mărturie în acest sens. Autorul este Sadānanda Yogīndra Sarasvatī, un ascet ce a trăit în secolul XV, membru al ordinului monahic „Sarasvatī", ordin înființat chiar de către Śaṅkara Ācārya. Titlul textului înseamnă „esența Vedāntei" şi se poate considera că există o bună concordanță între acest titlu şi conținutul lucrării.

„Vedānta-Sāra" expune, în mod succint şi riguros, doctrina Advaita-Vedānta; textul se menține în limitele unui ortodoxism pronunțat, atât în privința conținutului cât şi în privința formei. Ordinea expunerii diferitelor părți componente ale ideologiei vedāntine este una consacrată în literatura acestei şcoli (vezi de exemplu „Aparokṣānubhūti" şi „Tattva-Bodha"), adică se începe cu enumerarea aptitudinilor pe care le reclamă desfăşurarea demersului ascetic şi se continuă, în ordine, cu părțile de metafizică, cosmologie şi etică ale doctrinei Vedānta. Există însă şi imixtiuni ale unui alt tip de expunere; de pildă, versetele 122-135 reprezintă respingeri ale unor teorii alternative asupra identității Sinelui, iar versetele 143-169 analizează sensul afirmației „Tu eşti acela".

Sadānanda dovedeşte, pe parcursul întregii lucrări, o foarte bună cunoaştere a literaturii vedāntine, deseori el făcând referire la diverse texte clasice ale acestei şcoli. Ba mai mult, aria cunoştințelor sale teologice nu se rezumă la doctrina Advaita Vedānta, el criticând, în versetele 122-135, ideile unor şcoli heterodoxe.

În prima parte a textului, Sadānanda aduce în discuție actul ritualic, analizând eficacitatea efectuării acestuia. Poziția sa în această privință surprinde oarecum deoarece „Vedānta-Sāra" nu respinge în totalitate practica ritualică ci doar anumite componente ale sale şi anume pe acelea a căror îndeplinire este realizată în vederea obținerii anumitor beneficii concrete fie în această lume, fie postum. Sadānanda se dovedeşte destul de tradiționalist prin faptul că stipulează necesitatea efectuării anumitor ritualuri, în cazul în care acestea nu se încadrează în categoria celor prin care este vizată dobândirea anumitor beneficii mundane, şi care astfel nu fac altceva decât să cultive interesul şi efortul pentru idealuri de natură profană. Ritualurile a căror practică este stipulată de Sadānanda constituie acte dezinteresate, prin care se

Vedāntasāra

1. Sunt stabilit în substratul *(ādhāra)* tuturor, în Sinele *(ātman)* ce nu constituie domeniul *(gocara)* minții *(manas)* sau al vorbirii *(vāc)*, în cel indestructibil *(akhaṇḍa)*, în cel ce este existență, conştiință şi beatitudine *(saccidānanda)*, în cel ce constituie împlinirea *(siddhi)* [tuturor] năzuințelor *(abhīṣṭa)*.

2. Din perspectiva sensului *(artha)* non-dualității *(advaya)* şi al beatitudinii şi datorită apariției *(bhāna)* dualității *(dvaita)* către cel ce nu a trecut dincolo *(anatīta)* [de ea], onorându-l pe învățător *(guru)*, expun „Vedānta-Sāra", pe potriva concepțiilor *(mati)* [mele].[1]

Cunoaşterea de tip Vedānta

3. Se numeşte „Vedānta" cunoaşterea[2] *(pramāṇa)* din upanişade şi din [scrierile] adiționale *(upakārin)* lor, cum ar fi „Śārīraka-Sūtra"[1] şi celelalte.

---

[1] Motivele ce-l determină pe autor să expună acest text sunt existența celor înlănțuiți în dualitatea fenomenală şi posibilitatea ca aceştia să se elibereze prin atingerea non-dualității şi, implicit, a beatitudinii. Situarea în transcendent nu ar fi constituit, ea singură, o motivație suficientă pentru ca Sadānanda să redacteze acest tratat deoarece, în absolut totul este pe deplin realizat şi nu mai este necesar nici un efort în vederea obținerii unui grad superior al perfecțiunii (având în vedere că absolutul constituie perfecțiunea desăvârşită). Cel situat în totalitatea ființei sale în absolut experimentează adevărul suprem, imposibil de surprins în formulările discriminatorii ale limbajului. Constatarea existenței celor neeliberați face ca actul redactării unui astfel de text să capete sens. Această scriere constituie calea ce face legătura între o formă alterată a ființei şi ființarea absolută. Prin aceasta, deoarece este relativă la forma alterată de ființare, scrierea însăşi are o valoare relativă. Doctrina expusă în acest text este adevărată doar pentru cei ne-eliberați, pentru cei captivi într-un tip determinat de înlănțuire. Doctrina se constituie într-un remediu pentru un anumit tip de ignoranță şi astfel ea este relativă la tipul de ignoranță pe care este destinată să îl anihileze. Pentru cei eliberați, această doctrină constituie deopotrivă ignoranță deoarece face referire la fenomenal, chiar dacă referința la fenomene este realizată tocmai în vederea anihilării acestora. Cunoaşterea din „Vedānta-Sāra" nu reprezintă deci cunoaşterea absolută ci acea cunoaştere de tip terapeutic, ce înlătură ignoranța şi face astfel posibilă vidarea minții în vederea primirii, pe cale intuitivă, mistică, a adevărului suprem de natură trans-intelectuală.

[2] În terminologia filosofică sanskrită cuvântul *„pramāṇa"* desemnează mijloacele valide ale cunoaşterii sau formele valide ale acesteia. Astfel că Prāmaṇa repre-

aceea, i se spune „locul *(sthāna)* disoluției *(laya)* manifestărilor *(prapañca)* grosiere *(sthūla)* şi subtile *(sūkṣma)*”.[1]

Īśvara şi Prājña

46. Atunci, Īśvara şi Prājña experimentează beatitudinea *(ānanda)* datorită strălucirilor *(pradīpta)* conştiinței *(caitanya)* şi datorită unor foarte subtile *(atisūkṣma)* fluctuații [mentale] *(vṛtti)* de tipul ignoranței *(ajñāna)*.[2]

„Prājña experimentează beatitudinea *(ānanda)* şi are conştiința *(cetas)* drept orificiu *(mukha)*” („Māṇḍūkya-Upaniṣad”, 5) – astfel [se afirmă] de către revelații *(śruti)*.

„Eu am dormit, am fost fericit *(sukha)* şi nu am cunoscut nimic” – această amintire *(parāmarśa)* îi apare celui trezit din somn *(utthita)*.

47. [Ignoranța] ca totalitate *(samaṣți)* este non-diferită *(abheda)* [de ignoranță] ca individualitate *(vyaṣți)*, asemeni pădurii şi copacilor, asemeni oceanului şi întinderilor de apă.

48. Fiind învăluite *(upahita)* de această [ignoranță], Īśvara şi Prājña sunt non-diferite *(abheda)*, aşa cum spațiul *(ākāśa)* din pădure nu poate fi distins *(avacchinna)* de cel din copaci, aşa cum

---

[1] Prājña constituie conştiința individuală învăluită în forma primară, cauzală a ignoranței (acea formă a ignoranței din care iau naştere toate manifestările fenomenale subtile sau grosiere). La nivelul acestei ipostaze a conştiinței, manifestările subtile şi grosiere nu există sub o formă actualizată ci sub una potențială, iar această absență a manifestărilor multiplicității este experimentată în timpul somnului profund. Prājña constituie o experiență beatifică deoarece multiplicitatea fenomenală, ce constituie una dintre condiționările naşterii suferinței, este absentă în timpul somnului profund şi astfel suferința nu poate exista în această stare.

[2] Prājña şi corespondenta ei la nivel cosmic, adică Īśvara, constituie experimentarea de către Brahman a ignoranței primare, non-diferențiate. Prin urmare, în aceste două stări, Brahman (“strălucirile conştiinței”) coexistă alături de forma primară, originară, anterioară chiar şi manifestărilor subtile a ignoranței („fluctuațiile mentale foarte subtile de tipul ignoranței”). Anterioritatea ignoranței primare în raport cu manifestările ei subtile *(sūkṣma)* face ca ea să fie descrisă ca fiind „foarte subtilă”, „mai mult decât subtilă” *(atisūkṣma)*. Ignoranța aferentă stărilor Prājña şi Īśvara, datorită caracterului ei primar şi non-diferențiat, nu are capacitatea de a afecta beatitudinea lui Brahman ci doar ocultează cunoaşterea de sine a acestuia.

(nimitta); când învăluirile *(upādhi)* ei sunt esențiale, [ea] reprezintă cauza materială *(upādāna)*.[1]

56. Aşa cum un păianjen, în relație cu efectul *(kārya)* său, pânza, reprezintă cauza eficientă *(nimitta)* atunci când el însuşi este esențial *(pradhānatā)*, iar atunci când corpul său este esențial, reprezintă cauza materială *(upādāna)*.[2]

57.[3] Din conştiința *(caitanya)* învăluită *(upahita)* de ignoranță *(ajñāna),* care posedă capacitatea *(śakti)* de proiecție *(vikṣepa)* şi care are o preponderență *(pradhāna)* de Tamas[4], a luat naştere eterul *(ākāśa)*. Din eter, vântul *(vāyu)*; din vânt, focul *(agni)*; din foc, apa *(āpas)*; din apă, pământul *(pṛthivī)*.[5]

---

[1] Majoritatea şcolilor filosofice indiene, printre care şi Vedānta, au considerat că orice modificare presupune existența a două cauze care fac posibilă producerea ei. Acestea au fost considerate a fi cauza materială *(upādāna)* – adică substratul în care este stabilită transformarea, substratul în care ea este operată – şi cauza eficientă *(nimitta)* – adică factorul ce operează modificarea.
În procesul genezei fenomenalului din conştiință, conform Vedāntei, conştiința constituie cauza absolută, cauza unică a manifestării fenomenale. Conştiința unică deține funcția principială în raport cu tot ceea ce înseamnă fenomen. Astfel că în conştiință sunt înglobate toate diviziunile efectuate în cadrul cauzei, adică deopotrivă condiționarea materială cât şi cea eficientă. Distincția dintre postularea conştiinței drept cauză materială sau cauză eficientă este dată de perspectiva din care este examinată relația dintre conştiință şi manifestările fenomenale.

[2] Analogia dintre procesul genezei Universului din conştiință şi procesul naşterii unei pânze dintr-un păianjen este frecventă în brahmanism. Similitudinea dintre cele două acte se datorează faptului că păianjenul – asemeni lui Brahman care dă naştere Universului – creează pânza doar din el însuşi, păianjenul constituind deopotrivă cauza materială cât şi cauza eficientă în procesul de apariție a pânzei.

[3] Deşi Sadānanda pare să vizeze o expunere graduală a genezei fenomenelor, începând cu cele mai subtile şi terminând cu cele grosiere, în versetele 57 şi 58, adică în primele versete ce discută despre apariția fenomenalului, el descrie naşterea elementelor grosiere. Ulterior însă, în versetul 59, Sadānanda va reveni la elementele subtile şi va continua expunerea procesului de manifestare a fenomenalului în ierarhia sa firească, începând cu elementele subtile şi terminând cu cele grosiere. Cât priveşte ordinea genezei elementelor subtile, ea este aceeaşi cu cea a apariției elementelor grosiere corespunzătoare, adică primul manifestat este eterul subtil, urmat fiind de vânt, foc, apă şi pământ.

[4] Tamas reprezintă aspectele materiale, inerte ale manifestării spre deosebire de Sattva şi de Rajas care constituie aspectele ideatice, respectiv volitive. Tot ceea ce există ca materie inertă, exterioară conştiinței a luat naştere din componenta Tamas a ignoranței.

[5] Ordinea apariției acestor elemente nu este indiferentă, fiind vorba despre o evoluție de la elementele mai subtile către cele mai grosiere. Eterul este cel mai

124. Însă Cārvāka afirmă că Sinele *(ātman)* este corpul grosier *(sthūla śarīra)* deoarece revelațiile [afirmă] că „Acest om *(puruṣa)* este constituit din seva hranei *(annarasa)*." („Taittirīya-Upaniṣad", II.1.1.)[1], deoarece s-a văzut că cineva iese afară dintr-o casă în flăcări chiar şi abandonându-şi fiul, şi datorită [altor] experiențe *(anubhava)* de genul „Eu sunt gras", „Eu sunt slab".[2]

125. Altă [şcoală] din Cārvāka afirmă că facultățile de simț şi de acțiune *(indriya)* sunt Sinele *(ātman)* deoarece revelațiile *(śruti)* [afirmă] că „Aceste sufluri *(prāṇa)* s-au dus la tatăl *(pitṛ)* [lor], Prajāpati şi au vorbit [cu el]" („Chāndogya-Upaniṣad",V.1.7.), deoarece atunci când facultățile de simț şi cele de acțiune nu mai există, nu mai există nici activitatea *(calana)* corpului *(śarīra),* şi datorită [altor] experiențe *(anubhava)* de genul „Sunt chior", „Sunt orb".

126. Altă [şcoală] din Cārvāka afirmă că suflul *(prāṇa)* este Sinele *(ātman)* deoarece revelațiile *(śruti)* [afirmă] că „Sinele interior *(antara)* este un altul, care constă din suflu *(prāṇamaya)*" („Taittirīya-Upaniṣad", II.2.1.), deoarece, în cazul non-existenței *(abhāva)* suflurilor, nu mai are loc nici activitatea *(calana)* facultăților de simț şi de acțiune *(indriya)* şi a celorlalte, datorită experiențelor *(anubhava)* de genul „Eu sunt cel căruia îi este foame *(aśanāyāvan)*", „Eu sunt cel căruia îi este sete *(pipāsāvan)*".[3]

127. Altă [şcoală] din Cārvāka afirmă că mintea *(manas)* este Sinele *(ātman)* deoarece revelațiile *(śruti)* [afirmă] că „Sinele interior *(antara)* este un altul, care constă din minte *(manomaya)*" („Taittirīya-Upaniṣad", II.3.1.), deoarece, atunci când mintea este adormită

---

[1] Cārvāka este o şcoală heterodoxă *(nāstikā)* şi astfel este puțin probabil ca adepții săi să-şi fi susținut vreodată tezele făcând apel la scrieri ce țin de tradiția vedică. Citatul din „Taittirīya-Upaniṣad" este adus de către Sadānanda ca suport al afirmațiilor şcolii Cārvāka în mod forțat, acesta nefăcând parte din literatura acceptată ca autoritară în sistemul Cārvāka.

[2] Deoarece „gras" sau „slab" sunt predicate ce fac referire la corpul grosier, atribuirea acestor predicate Sinelui presupune acceptarea unei relații de identitate între Sine şi corpul grosier.

[3] Suflul este considerat drept esența principiului activ al unei ființe umane iar hrana şi băutura sunt cele ce îi asigură subzistența în corp. Aşadar senzațiile de foame şi de sete constituie manifestări ale necesităților suflului iar resimțirea acestora de către ființa umană implică o strânsă legătură – posibil chiar şi o identitate – între suflu şi om.

133. Deoarece, în ceea ce priveşte aparițiile *(ābhāsa)*, experiențele *(anubhava)*, raționamentele *(yukti)*, revelațiile *(śruti)* şi afirmațiile *(ukta)* făcute de către cei ce vorbesc în mod comun *(atiprākṛta)* şi de către ceilalți, se observă că cele dintâi afirmații, revelații, raționamente, experiențe şi manifestări contrazic următoarele afirmații, revelații, raționamente, experiențe şi manifestări în privința identității Sinelui *(ātmatva)*, [reiese] cu claritate că fiul şi celelalte nu pot constitui identitatea Sinelui.[1]

134. Începând cu fiul şi terminând cu vidul *(śūnya)*, oricare dintre acestea este în contradicție *(virodha)* cu revelațiile *(śruti)* cele mai influente *(prabala)*, conform cărora, Sinele *(pratyañc)* este non-grosier *(asthūla)*, lipsit de ochi *(acakṣus)*, lipsit de suflu *(aprāṇa)*, lipsit de minte *(amanas)*, non-activ *(akartṛ)*, este conştiință *(caitanya)*, conştiință pură *(cinmātra)*, este cel existent *(sat)*. [Toate acestea] sunt non-eterne *(anitya)*, asemeni ulciorului şi celorlalte, conştiința fiind cea care le manifestă pe cele materiale *(jaḍa)*. Experimentarea *(anubhava)* faptului că „Eu sunt Brahman", de către cel ce cunoaşte, este foarte puternică *(prabala)*. De aceea şi datorită caracterului contradictoriu *(bādhitatva)* al acelor revelații, raționamente *(yukti)*, experiențe *(anubhava)* şi aparții *(ābhāsa)*,[2] toate [acestea], începând cu fiul şi terminând cu vidul, nu constituie Sinele *(ātman)*.

135. De aceea, Sinele *(ātman)*, realitatea *(vastu)* este conştiința *(caitanya)* interioară *(pratyañc)*, cea a cărei natură proprie *(svabhāva)*

---

[1] Raționamentul efectuat de Sadānanda în acest verset în vederea respingerii teoriilor expuse anterior nu este tocmai corect. Este respinsă coerența întregului sistem de teorii, a totalității acestora fără ca aceasta să compromită în vreun fel coerența internă a fiecărei teorii în parte. Conjuncția acestor teze este contradictorie şi astfel, falsă, însă aceasta nu afectează validitatea, adevărul fiecăreia dintre teoriile conjuncte. Abia în versetul următor Sadānanda va realiza o respingere corectă din punct de vedere logic a teoriilor expuse în versetele 123-131. În versetul următor va fi expusă o teorie concurentă referitoare la identitatea Sinelui, teorie care va fi justificată şi astfel, validată, iar prin afirmarea relației de contradicție ce există între această nouă teorie dovedită ca adevărată şi teoriile prezentate în versetele 123-131 acestea din urmă vor fi respinse.

[2] După cum am arătat în nota de la versetul anterior, contradicția caracterizează conjuncția teoriilor expuse în versetele 123-131 şi nu pe fiecare dintre acestea în parte. Conjuncția acestor teorii este falsă, nu şi teoriile însele, Sadānanda comițând astfel o eroare logică în expunerea prezentului contra-argument.

147. Substratul acestor învăluiri *(upādhi)* şi al [conştiinţei] învăluite *(upahita)* este conştiinţa *(caitanya)* ne-învăluită în cele existente *(bhūta)*, este beatitudinea *(ānanda)* interioară *(pratyañc)*, este Turīya – [aceasta] constituie sensul *(artha)* implicat *(lakṣya)* al cuvântului *(pada)* „tu" *(tvam)*.

Interpretarea sintactică a afirmaţiei „Tu eşti acela"

148. În continuare, va fi descris sensul *(artha)* marii afirmaţii vedice *(mahāvākya)*.[1] „Tu eşti acela" *(tat tvam asi)* este o afirmaţie *(vākya)* al cărei sens indică, prin intermediul celor trei relaţii *(sambandha)* un [întreg] indestructibil *(akhaṇḍa)*.[2]

149. Cele trei relaţii *(sambandha)* sunt numite: „unicitatea referentului *(sāmāṇyādhikaraṇya)*" a două cuvinte *(pada)*, „identitatea dintre calificant şi calificat" *(viśeṣaṇaviśeṣyabhāva)* în cazul sensurilor *(artha)* a două cuvinte şi „identitatea dintre implicat şi implicant" *(lakṣyalakṣaṇabhāva)*, ambele implicând Sinele *(ātman)* interior *(pratyañc)*.

150. Acestea au fost afirmate:

„Unicitatea referentului *(sāmāṇyādhikaraṇya),* relaţia dintre calificant şi calificat *(viśeṣaṇaviśeṣyatā)* şi relaţia *(sambandha)* dintre implicat şi implicant *(lakṣyalakṣaṇa)* dintre cuvintele *(pada)* ce au drept sens *(artha)* Sinele *(ātman)* interior *(pratyañc)*."[3]

151. Relaţia *(sambandha)* de unicitate a referentului *(sāmāṇyādhikaraṇya)* are loc astfel:

În afirmaţia *(vākya)* „Acesta este acel Devadatta", semnificaţia *(vācaka)* cuvântului *(śabda)* „acesta" *(saḥ)* este Devadatta, având drept particularitate *(viśiṣṭa)* momentul *(kāla)* acesta *(tat)*. Sem-

---

[1] Dacă versetele 143-147 au analizat marea afirmaţie vedică „Tu eşti acela" dintr-o perspectivă semantică, versetele 148-169 vor realiza o analiză sintactică a acestei propoziţii. Sensul termenilor ce compun propoziţia „Tu eşti acela" a fost analizat în versetele anterioare, urmând ca în versetele ce vor urma să fie dezbătut modul în care aceste sensuri se combină dând naştere unui întreg.

[2] Propoziţia „Tu eşti acela" constituie o propoziţie de identitate; relaţia dintre cei doi termeni cu încărcătură semantică ce intră în compoziţia sa nu este aceea de alăturare, de completare reciprocă ci de identitate. Semiotica indiană considera că există trei moduri în care o propoziţie poate denota identitatea termenilor săi. Pentru specificarea acestora, vezi versetele 149-153.

[3] Citatul este din „Naiṣkarmya-Siddhi", III.3.

157. Aici, sensul *(artha)* cuvântului *(pada)* „acela” *(tat)* este conştiinţa *(caitanya)* având drept particularităţi *(viśiṣṭa)* imperceptibilitatea *(parokṣa)* şi celelalte, iar sensul cuvântului „tu” *(tvam)* este conştiinţa având drept particularităţi perceptibilitatea *(aparokṣa)* şi celelalte.

Prin eliminarea *(vyāvartakatā)* diferenţierii *(bheda)* [lor] reciproce se produce uniunea *(saṃsarga)* [unor sensuri] diferite. Are loc fie identitatea *(bhāva)* între calificant *(viśeṣaṇa)* şi calificat *(viśeṣya)* fie unitatea *(aikya)* unor particularităţi *(viśiṣṭa)* distincte *(anyatara)*.

[Această] interpretare *(arthatva)* a afirmaţiei *(vākya)*, în ceea ce priveşte acordul *(aṅgīkāra)* [ei] cu evidenţa *(pratyakṣa)* şi cu celelalte mijloace de cunoaştere *(pramāṇa)*, realizează o contradicţie *(virodha)* [cu acestea]. De aceea, acest sens al afirmaţiei nu poate fi acceptat.[1]

158. Acestea au fost afirmate:

---

posibilă deopotrivă acceptarea calificării cuvântului „lotus” prin cuvântul „albastru” cât şi calificarea lui „albastru” prin „lotus” deoarece denotaţia, atât în cazul lui „albastru” cât şi în cazul lui „lotus” este un lotus albastru, în care atributele „lotus” şi „albastru” coexistă. Şi în acest caz este vorba despre o identitate contingentă dintre doi termeni care, prin accident, ajung să se califice reciproc. Sensul cuvântului „lotus” este diferit de cel al lui „albastru”; în absenţa existenţei unui anumit context nu este posibilă calificarea lor reciprocă. Abia când ele apar laolaltă în propoziţia „Lotusul este albastru” – şi astfel dobândesc fiecare dintre ele o nouă denotaţie (aceea a unui lotus albastru) – doar atunci este posibilă predicarea reciprocă a unuia despre celălalt.

[1] Vedānta respinge interpretarea propoziţiei „Tu eşti acela” ca instanţiere fie a unui caz de unicitate a referentului *(sāmāṇyādhikaraṇya)*, fie a unuia de calificare reciprocă a calificatului şi a calificantului *(viśeṣaṇaviśeṣyabhāva)*. Celelalte mijloace legitime de cunoaştere relevă faptul că sensul lui „Tu eşti acela” este identitatea absolută, principială a termenilor săi. Atât în cazul relaţiei de unicitate a referentului cât şi în cel al relaţiei de calificare reciprocă, cei doi termeni sunt distincţi, coexistenţa lor întâmplătoare într-un singur obiect conferindu-le o identitate contingentă. Această identitate contingentă intră în contradicţie cu identitatea necesară pe care o relevă celelalte modalităţi legitime de cunoaştere şi astfel analiza propoziţiei „Tu eşti acela” prin intermediul relaţiilor de unicitate a refentului sau al celei de calificare reciprocă nu poate fi acceptată.
Un alt motiv pentru care propoziţia „Tu eşti acela” nu poate fi interpretată drept un caz de afirmare a relaţiei de unicitate a referentului sau a relaţiei de calificare reciprocă este acela că sensul cuvintelor „tu” şi „acela” este contradictoriu (în cazul lui „tu” sensul este conştiinţa caracterizată de perceptibilitate, etc., pe când în cazul lui „acela” sensul este conştiinţa caracterizată de imperceptibilitate, etc.) şi astfel este imposibil ca ele să facă referinţă la un singur obiect sau ca ele să se poată califica reciproc.

180. Sfera luminii *(prabhā)* unei lămpi face ca un ulcior, o pânză sau alte [obiecte] aflate în întuneric *(andhakāra)* să devină obiecte ale percepției *(viṣaya)*, distrugând întunericul ataşat lor. Prin propria ei strălucire *(svaprabhā)*, [ea] face ca acestea să apară.[1]

Etapele practicii soteriologice şi mărcile specifice ale textelor revelate

181. Deoarece realizarea directă *(sākṣāt)* şi completă *(paryanta)* a conştiinței *(caitanya)* [ca fiind] natura *(rūpa)* fiecărei entități *(bhūta)* necesită realizarea *(anuṣṭhāna)* ascultării *(śravaṇa)* [instrucțiunilor], a reflecției *(manana)*, a meditației *(nididhyāsana)* şi a stării de Samādhi, [toate] acestea vor fi explicitate.[2]

182. Înțelegerea *(avadhāraṇa)* realității *(vastu)* non-duale *(advitīya)*, care constituie obiectivul *(tātparya)* întregii Vedānta, [realizată prin intermediul textelor caracterizate de] cele şase tipuri de mărci specifice[3] *(liṅga)*, este denumită „ascultarea [instrucțiunilor]" *(śravaṇa)*.

---

existența fenomenală reprezintă ideație a conştiinței. Existența unui obiect reprezintă vibrație a conştiinței, manifestare a acesteia *(cidābhāsa)* pe când cunoaşterea unui obiect este gândire *(dhī)*, adică ideație mediată de intelect.

[1] Aşa cum lumina unei lămpi face, prin ea însăşi, să se manifeste obiecte care până atunci erau inexistente, scoțându-le din întuneric şi făcându-le vizibile, tot astfel, Brahman cel unic, prin propriile sale capacități, face ca Universul fenomenal să se manifeste, să treacă de la non-existență la existență.

[2] Vedānta expune mai multe tipuri de sistematizare a practicii religioase, ba chiar, uneori adoptă modalitatea de structurare a demersului ascetic propusă de alte şcoli (de exemplu, etapele practicii Yoga vor fi şi ele expuse în „Vedānta-Sāra", în versetele 200-208).

Cele patru etape componente ale demersului soteriologic care sunt expuse în acest verset constituie un mod de practică eminamente vedāntin. Demersul religios ale cărui etape sunt ascultarea instrucțiunilor *(śravaṇa)*, reflecția *(manana)*, meditația *(nididhyāsana)* şi Samādhi este un demers de natură exclusiv cognitivă şi nu unul constituit şi din alte tipuri de practici.

[3] „Mărcile specifice" desemnează atributele caracteristice ale unui text vedāntin, condițiile de validare şi de acceptare ale acestuia. Prezența unor idei de natură semiotică în text (versetele 148-169) precum şi stipularea unor exigențe formal-epistemice pe care trebuie să le îndeplinească orice text vedāntin (versetele 183-190) se datorează perioadei târzii căreia îi aparține lucrarea „Vedānta-Sāra" (secolul XV). În stadiile incipiente ale acestei şcoli interesul de natură soteriologică al filosofiei Vedānta era unul mai direct, ştiințele ce pot avea un rol auxiliar în obținerea eliberării fiind, în general, ignorate.

Index sanskrit

A

Ajahallakṣaṇā, 279
aṃśa - parte, componentă, 79, 99, 153, 154, 155, 157, 178, 253, 254, 255, 257, 260, 280, 294
aṃśu- rază, 67
aṅgīkāra- acord, 276, 277, 283
aṅga - membru, parte componentă, 126, 161, 191, 203, 207, 210, 216, 232, 290, 292
aṇu atom, minuscul, 126, 198
aśuci - impur, 187, 297
abhaya - lipsit de frică, 101
abhidhā - denumire, 117, 199
abhilāpa - rostire, 101
abhimāna - conştiinţă de sine, 254
abhiniveśa - tendinţă, 120, 121, 257
abhinna - non-diferit, 100, 103, 125, 222, 282
abhyāsa - exerciţiu, repetiţie, 207, 286
abhūta - non-existent, 104
acala - nemişcat, 90, 101, 113, 293
acintya - de negândit, 73, 113
acyuta - nepieritor, 189
adhikārin - apt, calificat, 46, 52, 141, 143, 232, 239, 241, 281
adhiṣṭhāna - substrat, 206, 210
adhyāropa - supraimpoziţie, 15, 45, 228, 241, 265, 270, 271, 281
adhyāsa - supraimpoziţie, 15, 203, 241
adhyasta - supraimpus, 205
advaita - non-dual, 74, 75, 76, 88, 89, 95, 248, 297
advayatva - non-dualitate, 296
advitīya - non-dual, 198, 285, 286, 287, 288, 290, 291
agni - foc, 154, 188, 251, 260, 263
ahaṃkāra - simţul egoului, 68, 69, 246
ahambrahmāsmi - "eu sunt Brahman", 167, 281
ahiṃsā - non-vătămare, 208, 291
aikya - unicitate, 158, 187, 188, 240, 276, 277
ajānata - necunoscut, 75
ajñāna - necunoaştere, ignoranţă, 15, 54, 67, 139, 148, 161, 162, 167, 174, 185, 187, 188, 195, 197, 200, 202, 203, 205, 214, 222, 223, 224, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 267, 268, 270, 271, 272, 282, 284, 294, 298
ajñānin - cel ce nu cunoaşte, ignorant, 201, 206, 268
ajñāta - necunoscut, 282, 284
ajña - ignoranţă, 211, 242
akṛta - necreat, 105
akartṛ - non-agent, 269
akhaṇḍa - indestructibil, 209, 231, 273, 278, 281, 282, 283, 292, 293, 294, 298
akhila - întreg, 244
akṣara - indestructibil, 241, 288
alīka - ireal, 198
alepaka - nepătat, 290
amṛta - nemuritor, 67, 96, 105, 125, 128, 238
amutra - lumea de dincolo, 141, 237
anādi - fără început, 107
ananyatva - non-alteritate, 93, 106
anavabhāsa - non-manifestare, 290
andhakāra - întuneric, 128, 285
aneka - multiplu, 127, 243, 262
anidra - lipsit de somn, 100
anirvācya - de nedescris, 148
anitya - non-etern, 141, 187, 237
anna - hrană, 24, 28, 46, 69, 125, 137, 149, 183, 204, 256, 261, 262, 263, 266, 270
antaḥkaraṇa - organul intern, 25, 27, 29, 38, 71, 85, 144, 154, 173, 222, 253, 254, 258, 259, 264, 295, 298
antaryāmin - conducător intern, 161
anuṣṭhāna - conformitate, 287
anubandha - element al unui tratat, 232
anubhava - experienţă, 177, 242, 265, 266, 267, 268, 269, 281
anubodha - cunoaştere, 99
anucintana - gândire, 288

anukampa - compasiune, 95
anupahita - neînvăluit, 271
anusandhāna - căutare, amintire, 212, 254
anuvṛtti - activitate, 296
anuvacana - studiu, 236
anyathā - alteritate, 75, 110, 270
aparigraha - non-posesie, 291
aparokṣa - imediat, perceptibil, 139, 161, 162, 179, 274, 275, 277, 278, 279, 280
aparokṣatva - perceptibilitate, 274, 279, 280
apavāda - respingere, 45, 98, 241, 270, 271
apañcīkṛta - ne-quintuplicat, 144, 221, 252, 271
apekṣā - necesitate, realizare, 279, 280, 290
apūrvatā - caracter novator, 286
artha - sens, 70, 72, 95, 110, 141, 160, 161, 177, 185, 194, 206, 221, 231, 233, 237, 241, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 284, 286, 287, 298
arthatva - interpretare, 276, 277
arthavāda - elogiere, 286
asambhava - imposibilitate, 280
asat - non-existent, 108, 187, 222, 242, 290
aspandamāna - care nu vibrează, 114
asparśayoga - uniune fără contact, 101, 104
asteya - cinste, 208, 291
astitā - existenţă, 109
atīta - transcendent, 68, 143, 189, 190, 231
atiprākṛta - comun, 265, 269
avacchinna - diferit, distinct, 247, 248, 259, 264, 265
avadhāraṇa - înţelegere, 285
avara - inferior, 206, 295
avasara - ocazie, 196
avasthā - stare, condiţie, situaţie, 52, 95, 106, 143, 148, 149, 223, 288
avasthāna - stabilire, 223, 288
avastu - irealitate, 113, 242, 270
avatāra - coborâre, 94
avayava - componentă, 92, 222, 253
aviruddha - non-contradicţie, 104, 280
avyakta - non-manifest, 84, 244
avyaya - neschimbător, 74, 80, 186, 189, 192, 210
ayuktatva - non-admisibilitate, 278

Ā

āśrama - stadiu al vieţii, 87, 94, 183
āśraya - stabilit, 153, 279
ābhāsa - manifestare, 103, 113, 114, 115, 174, 175, 189, 222, 269, 284, 285, 298
ācārya - învăţător, 184, 281, 287
ādeśa - instrucţiune, 287
ādhāra - substrat, 231, 248, 272, 278
ādheya - conţinut, 278
ākāśa - eter, spaţiu, 30, 71, 91, 92, 93, 103, 125, 153, 155, 162, 247, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 259, 260, 264, 265
ākāra - formă, 189, 190, 195, 212, 216, 281, 282, 284, 288, 290
āmnāya - revelaţie, 98
ānanda - beatitudine, 18, 19, 27, 69, 71, 143, 147, 149, 151, 152, 161, 164, 183, 188, 208, 209, 212, 223, 224, 231, 240, 242, 244, 246, 247, 263, 267, 268, 273, 281, 293, 298
āpas - apă, 30, 153, 154, 251
ārambha - practică, 287, 293
āropa - suprapunere, 241, 265
āsana - postură, 128, 188, 207, 210, 285, 288, 290, 291
āsvādana - complacere, 293
ātmajña - cunoaştere de Sine, 297
ātman - Sine, 68, 74, 84, 85, 86, 89, 91, 92, 93, 94, 99, 101, 143, 149, 152, 153, 154, 158, 167, 177, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 194, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 207, 215, 216, 221, 222, 223, 224, 231, 236, 242, 248, 249, 250, 265, 266, 267, 268, 269, 273, 287, 298
ātmatā - natura Sinelui, 199, 201, 202, 203, 211
ātmatva - natura Sinelui, 194, 198, 208, 269
ātmavid - cunoscătorul Sinelui, 164, 240, 296
ātmya - Sine, 286
āvṛta - învăluit, 122, 176, 186, 250
āvaraṇa - învăluire, 126, 249
āveśa - comprehensiune, 116
āyatana - domeniu, 143, 263, 270

B

bādhita - contradicţie, distrugere, 269, 282, 283, 294, 295
bādhitatva - contradicţie, 269, 283, 294
bāhya - exterior, 80, 85, 184, 187
bāla - pueril, 92, 209
bīja - germene, 74, 162

baddha - oprit, anihilat, 74, 88, 249
badhana - anihilare, 294
bahis - exterior, 71, 83, 84, 264
bahutva - multiplicitate, 206
bala - tărie, 127, 212, 269
bandha - înlănţuire, legătură, 107, 162, 163, 184, 210, 232, 240, 273, 274, 275, 294
bhāga - parte, 157, 194, 201, 257, 259
Bhāgalakṣaṇā, 276, 280
bhāna - manifestare, 185, 231, 288
bhāsa - manifestare, strălucire, 174, 188, 196, 243, 244, 246, 270, 282, 298
bhāsana - manifestare, strălucire, 282
bhāsya - manifestare, 175
bhāva - existenţă, entitate, 72, 73, 74, 81, 84, 85, 86, 87, 88, 96, 105, 108, 110, 114, 115, 120, 121, 122, 128, 175, 200, 203, 205, 211, 213, 214, 216, 223, 240, 242, 254, 266, 267, 268, 269, 273, 274, 275, 276, 277, 281, 292
bhagavat - divin, 121, 123
bhakta - devot, 216
bhakti - devoţiune, 7, 9, 184
bhava - existenţă, 68, 70, 72, 128, 185, 190, 248
bhaviṣyant - viitor, 94
bhaya - teamă, 78, 79, 89, 101, 121, 127, 128, 197
bheda - diferenţă, distincţie, 81, 82, 83, 84, 92, 93, 94, 95, 126, 159, 160, 194, 195, 223, 247, 259, 264, 274, 276, 277, 290, 297, 298
bhinna - distinct, divers, 106, 158, 222
bhoga - experienţă, 67, 68, 71, 72, 102, 141, 144, 163, 212, 237, 270
bhogya - obiectul experienţei, 271
bhojya - obiectul experienţei, 71, 86
bhoktṛ - subiectul experienţei, 71, 86, 250, 254, 267
bhrānti - eroare, rătăcire, 198
bhrama - eroare, iluzie, 202, 205
bhuvana - creat, creatură, 87, 213, 271
bhūta - existent, entitate, 72, 79, 86, 96, 104, 109, 110, 111, 112, 113, 120, 121, 128, 143, 144, 151, 157, 158, 161, 162, 185, 197, 198, 209, 210, 221, 223, 248, 252, 259, 261, 264, 271, 272, 273, 282, 283, 285
bodha - cunoaştere, iluminare, 174, 175, 204, 206, 240, 298
brahmāṇḍa - oul lui Brahman, 158, 199, 250, 261
brahmacarya - castitate, 208, 291
brahmatva - natura lui Brahman, 197, 211
brahmavid - cunoscătorul lui Brahman, 78, 213, 241
buddha - cel ce cunoaşte, cel iluminat, 81, 92, 111, 112, 113, 121, 124, 125, 126, 127, 211, 223, 270, 281, 297
buddhi - intelect, gândire, 25, 27, 38, 68, 69, 87, 107, 144, 150, 151, 154, 155, 159, 160, 161, 174, 176, 177, 184, 201, 221, 223, 236, 249, 253, 254, 258, 262, 263, 267, 284
budha - cel ce cunoaşte, 178, 208, 216
budhi - înţelept, cunoscător, 188, 189, 208

C

caitanya - conştiinţă, 160, 176, 195, 223, 240, 244, 246, 247, 248, 250, 251, 258, 262, 263, 265, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 282, 285, 293
cakṣus - ochi, 142, 144, 154, 253, 269, 295
cala - mişcător, 90, 113, 122, 192, 266
calana - activitate, 266
cetas - conştiinţă, 72, 80, 83, 247
cinta - gândire, 72, 101, 154, 210, 215, 288
cintya - conceput, 115
cit, citta - conştiinţă, memorie, 23, 27, 39, 63, 68, 69, 84, 87, 102, 103, 110, 112, 114, 116, 118, 119, 120, 142, 144, 145, 149, 154, 155, 184, 211, 229, 236, 239, 241, 253, 254, 263, 281, 282, 284, 288, 290, 292, 293

D

dānta - stăpânit, 123, 239
dṛśin - cel care vede, 288
dṛśya - ceea ce este văzut, 99, 112, 118, 119, 184, 190, 192, 211, 216
dṛṣṭānta - exemplu, 106, 107, 215
dṛṣṭa - ceea ce este văzut, 73, 88, 122, 149, 206
dṛṣṭi - vedere, viziune, 158, 210, 211, 249
dama - calm, stăpânire, una dintre cele şase desăvârşiri, 47, 123, 142, 183, 184, 238
darśana - viziune, opinie, 109, 211

deśa - loc, 76, 81, 111, 161, 207, 209, 243
deha - corp, 44, 71, 162, 173, 175, 178, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 288, 298
dehaka - corp, 190, 205
deva - zeu, 73, 74, 84, 86, 145, 146, 155, 236, 237, 242
dhāma - stare, 71, 79
dhāraṇā - concentrare, 207, 212, 290, 291
dhī - gând, gândire, 80, 100, 104, 173, 175, 176, 178, 205, 216, 284, 285, 292
dharma - entitate, lege, 82, 87, 90, 103, 105, 108, 111, 113, 114, 115, 117, 121, 125, 126, 127, 142, 160, 183
dhruva - constant, 106
dhyāna - meditaţie, 207, 212, 290, 291
diś - direcţie, 87, 110, 118, 145, 263
doṣa - eroare, defect, 113, 176, 196, 202, 240
dravya - substanţă, materie, 114, 115, 276
draṣṭṛ - cel ce vede, 188, 190, 198
duḥkha - suferinţă, 73, 102, 121, 142, 143, 144, 163, 164, 184, 298
durdarśa - greu de văzut, 127, 190
durlabha - greu de obţinut, 128
dvaita - dualitate, 74, 76, 95, 99, 197, 231, 288
dvaya - dualitate, 80, 84, 88, 89, 99, 104, 109, 113, 118, 119, 120, 121, 123, 196, 209, 223, 231, 242, 281, 290, 296

E

ekāgratā - concentrare, 142
ekāgrya - concentrare, 184, 236
ekībhāva - unificare, 290
eka - unu, unic, 46, 82, 117, 127, 137, 141, 143, 177, 178, 183, 184, 186, 190, 192, 195, 198, 215, 223, 237, 243, 245, 246, 258, 262, 264, 265, 272, 274, 278, 279, 280, 286, 288, 298

G

gṛhīta - perceput, 83, 111
gṛhya - ceea ce este perceput, 99, 119, 200
gagana - cer, spaţiu, 92, 104, 288
gamana - deplasare, 92, 147, 256, 263
gandha - miros, 29, 30, 88, 146, 261, 263
gati - mişcare, progres, 79, 92, 111, 127
ghrāṇa - miros, 144, 154, 253
gir - voce, cuvinte, 209, 212
gocara - domeniu, 214, 231
grāhya - ceea ce este perceput, 98
grāhaka - cel ce percepe, 114, 119
graha - percepţie, 99, 101, 102, 112, 114, 122, 142, 146, 184, 195, 238
guṇa - tendinţe, calităţi, 34, 86, 153, 176, 189, 198, 235, 240, 242, 244, 252, 271, 276, 279, 298
guda - anus, 156
guru - învăţător, 128, 141, 142, 161, 216, 231, 239, 241

H

hṛd - inimă, 71, 80, 294
hṛdayagranthi - nodul inimii, 294
hari - zeu, 183
hetu - cauză, 81, 82, 84, 98, 107, 108, 112, 115, 116, 120, 121, 128, 263
hita - bine, beneficitate, 80, 84, 92, 104, 121, 141, 196, 198, 239, 265

I

icchā - dorinţă, 72, 141, 143, 239, 257, 258, 298
Indra, 67
indrajāla - miracol, 295
indriya - facultăţi de simţ sau de acţiune, 25, 85, 142, 150, 153, 155, 173, 208, 221, 239, 240, 263, 266, 291, 295

Ī

īśāna - cel ce porunceşte, 73
īśvara - zeu, cel stăpân. 80, 138, 208, 246, 248, 291

J

jāḍya - materialitate,inconştient, 175, 252
jāgara - starea de veghe, 175, 198
jāgaraṇa - starea de veghe, 198
jāgarita - starea de veghe, 23, 68, 81, 82, 112, 118, 221, 264

jāgrat - starea de veghe, 83, 99, 113, 118, 148, 149, 258, 259, 263, 296
Jahadajallakṣaṇā, 280
Jahallakṣaṇā, 278, 279
jāta - născut, 90, 96, 99, 102, 105, 110, 121, 162
jāti - naştere, 90, 91, 96, 101, 104, 105, 107, 108, 110, 113, 116
jāyamāna - naştere, 90, 98, 106, 108, 197
jīva - suflet individual, 44, 75, 85, 91, 92, 93, 94, 103, 118, 119, 138, 158, 159, 160, 161, 163, 177, 195, 199, 230, 240, 243, 254, 294
jīvanmukta - eliberat în timpul vieţii, 44, 161, 163, 230, 294
jaḍa - materie, lipsă a conştiinţei, 89, 191, 242, 269, 284
jagat - lume, Univers, 199, 200, 203, 205, 210, 244, 250
jana - om, 80, 128, 157, 188, 200, 206, 209, 241
janana - naştere, 128, 241
janma - naştere, 98, 99, 107, 117, 159, 162, 204, 205, 233, 235
jarā - bătrâneţe, 105, 261
jihvā - limbă, 253
jyotis - lumină, 101, 191
jyotiṣṭoma - sacrificiul Somei, 235
jñāna - cunoaştere, 22, 23, 27, 36, 38, 69, 79, 93, 100, 101, 103, 107, 108, 113, 114, 115, 124, 126, 127, 134, 135, 141, 149, 150, 151, 152, 162, 163, 165, 173, 185, 187, 188, 189, 203, 204, 206, 210, 212, 215, 223, 229, 241, 242, 254, 257, 258, 259, 267, 268, 287, 288, 290, 294, 295, 296, 298
jñānendriya - facultăţi senzoriale, 25, 38, 144, 145, 148, 150, 253, 254
jñānin - cel ce cunoaşte, 162, 163, 164, 177, 201
jñātṛ - cel ce cunoaşte, 186, 288, 290
jñāta - cunoscut, 76, 203, 206
jñatva - cunoaştere, 246
jñeya - ceea ce trebuie cunoscut, 100, 103, 124

K

kāla - timp, 68, 72, 81, 84, 87, 111, 152, 203, 207, 209, 273, 274, 275, 280
kāma - dorinţă, 67, 102, 121
kāraṇa - cauză, cauzal, 24, 27, 69, 74, 98, 105, 106, 115, 143, 147, 148, 149, 151, 159, 174, 183, 196, 200, 214, 215, 222, 244, 246, 252, 264, 271
kāraṇatva - cauzalitate, 215, 244
kāruṇya - compasiune, 128
kārya - efect, acţiune, 74, 92, 105, 106, 115, 200, 214, 215, 223, 251, 254, 257, 263, 282, 294, 298
kāya - corp, 111, 112
kṛpā - compasiune, 241
kṛpaṇa - compasiune, 90, 126
kṛta - creat, 162, 178
kaivalya - eliberare, 298
kalmaṣa - păcat, 233, 236
kalpa - ideaţie, 103, 177
kalpita - conceput, 76, 83, 84, 85, 86, 88, 119, 120
karaṇa - instrument al acţiunii, actant, 256, 257
karma - Karma, faptă, 49, 164, 173, 174, 197, 206, 236, 238, 239, 294, 295
karmendriya - facultăţi ale acţiunii, 28, 38, 144, 146, 253, 255, 257
kartṛ - subiectul acţiunii, 154, 174, 185, 250, 254, 257, 267
kaṣāya - pasionat, întunecat, 216, 292, 294
kośa - înveliş, 22, 23, 24, 27, 28, 36, 38, 52, 69, 91, 93, 137, 143, 149, 150, 151, 152, 244, 246, 250, 254, 258, 259, 262, 263
koţi - opinie, 122
krīḍa - joc, 72
krama - succesiune, 107
kriyā - faptă, efect, 176, 257, 258
kriyamāṇa - cel ce acţionează, 164, 295
kuśala - benefic, 214
kumbhaka - retenţia suflului, 211, 291
kṣānti - resemnare, răbdare, 125
kṣaṇa - moment, 127, 176, 177, 195, 198, 212, 297
kṣaya - distrugere, epuizare, 163, 235, 279, 280

L

līna - absorbţie, dizolvare, 91, 210, 298
lakṣaṇā - implicaţie, 278, 279, 280
lakṣaṇa - implicaţie, 92, 119, 185, 188, 191, 260, 273, 274, 275, 278, 280, 291, 292, 294, 298

lakṣayatva - implicaţie, 279, 280
lakṣya - implicat, 139, 160, 248, 265, 272, 273, 274, 275
laya - somnolenţă, dizolvare, 79, 87, 102, 198, 212, 245, 247, 258, 259, 288, 290, 292, 293, 294
liṅga - subtil, marcă specifică, 192, 221, 250, 253, 285, 286
loka - lume, 67, 86, 87, 89, 100, 123, 126, 128, 162, 174, 183, 198, 208, 236, 237, 249, 254, 261

M

māṃsa - carne, 173, 187
māyā - iluzie, 7, 15, 67, 72, 75, 76, 84, 86, 88, 93, 98, 113, 117, 119, 134, 153, 158, 196, 198, 245
māyayā - în mod iluzoriu, 96, 98, 99, 118
mṛtyu - moarte, 146, 196
mṛṣā - ireal, 111, 195
madīyatva - posesiune, 152
madhya - mijloc, 80, 94, 120, 123, 176, 209, 256, 286
mahābhūta - elemente sensibile, 221
mala - impuritate, 92, 147, 191
malin - impurificare, 92, 151, 245
manana - reflecţie, 45, 285, 288
manas - minte, 25, 26, 27, 38, 39, 68, 69, 71, 87, 99, 100, 101, 102, 142, 144, 150, 151, 154, 155, 208, 211, 212, 216, 221, 231, 238, 239, 253, 254, 259, 263, 266, 269, 283
manomaya - care constă din minte, 22, 23, 27, 36, 69, 149, 150, 254, 257, 266
maraṇa - moarte, 92, 105, 159, 212, 241
martya - moarte, 96, 105
martyatā - moarte, 105
mati - concepţie, 68, 231
mauna - tăcere, 207, 208, 209
milita - amestec, 254, 257
mithyā - ireal, fals, 15, 82, 111, 143, 196, 198
moha - confuzie, 128, 198, 203, 295
mokṣa - eliberare, 111, 141, 143, 183, 208, 239
mukta - eliberat, 88, 126, 160, 162, 165, 178, 189, 212, 223, 270, 281
mukti - eliberat, 44, 184
mumukṣu - cel ce caută eliberarea, 47, 88, 137, 141, 143, 183, 211, 237, 240
muni - ascet, 79, 80, 89, 215
mūḍha - cel confuz, 188, 191, 201, 202, 205, 249
mūla - fundament, 210
mūrta - formă, 86

N

nāśa - distrugere, 109, 284, 298
nāman - nume, 104, 197, 199, 200, 253, 287
nānā - multiplu, multiplicitate, 89, 93, 98, 125, 127, 196, 243
nara - om, 196, 213, 235, 262
naraka - iad, 235
naṣṭa- distrus, 163, 205, 265
neti neti - "nu aşa, nu aşa", 98
niḥsaṅga - neînlănţuit, 103, 293
niścala - nemişcat, 96, 103, 105, 121, 189
niścaya - certitudine, 38, 72, 84, 86, 154, 163, 184, 215, 253, 263, 296
niścita - cert, 86
nididhyāsana - meditaţie, 207, 285, 288
nidrā - somn, 74, 75, 149, 292
nidra - somn, 75, 121
nigṛhīta - percepţie, 100, 239
nimitta - obiect, cauză eficientă, semn, 109, 110, 120, 121, 251
nirālambatā - fără fundament, 212
nirṇaya - certitudine, 286
nirbhaya - absenţa fricii, 80, 100
nirmala - lipsit de impurităţi, 126, 184, 189, 233
nirodha - încetare, 88, 176, 177, 211
nirvāṇa - absenţa dorinţelor, 103
nirvikalpaka - lipsit de discriminări,, 148, 176, 177, 288, 290, 292
nispanda - care vibrează, 114, 115
nitya - etern, 100, 106, 117, 119, 141, 184, 187, 189, 191, 198, 207, 216, 223, 237, 250, 269, 270, 281
niyama - regulă, 46, 111, 207, 208, 290, 291
niyantṛ - cel ce controlează, 244
niṣṭha - stabilit, 294
niṣedha - respingere, 206, 211
niṣedhana - respingere, 211
niṣkriyā - lipsit de acţiune, 296
niṣkriya - lipsit de acţiune, 189
nyāya - regulă, logică, 81, 241, 260

O

"om" , 21, 33, 68, 69, 77, 79, 80, 101, 145, 162, 165, 168, 176, 177, 191, 194, 201, 202, 215, 223, 266

P

pṛthaktva - individuaţie, 94
pāṇi - mână, 146, 155, 255
pāda - picior, 52, 60, 68, 69, 79, 86, 146, 156, 217, 228, 255, 286
pāpa - păcat, 162, 164, 174, 235
pāvanin - purificator, 213
pṛthañc - individual, separat, 72, 88, 89, 110, 112, 118, 121, 126
pṛthivī - pământ, 30, 93, 149, 153, 154, 156, 251, 261
para - transcendent, 67, 74, 76, 80, 84, 87, 88, 93, 95, 108, 109, 120, 123, 128, 178, 183, 184, 190, 191, 196, 197, 199, 206, 210, 212, 213, 215, 223, 239, 241, 244, 246, 254, 281, 282, 283, 288, 294, 295, 298
parama - suprem, 47, 128, 184, 210, 239, 241, 244, 246, 298
paratantra - dependent, 120
parityāga - abandonare, 239
parokṣa - imperceptibil, 274, 275, 277, 278, 279, 280
parokṣatva - imperceptibilitate, 274, 279, 280
pañcīkṛta - quintuplicat, 143, 156, 157, 217, 221, 259, 261, 264, 271
pañcīkaraṇa - quintuplicare, 156, 260
phala - efect, efect practic, 107, 108, 116, 120, 141, 192, 236, 237, 283, 284, 286, 287, 295, 298
pitṛ - tată, 107, 236, 266
prāṇāyāma - controlul suflului, 46, 290, 291
prāṇa - suflu, 22, 23, 25, 27, 28, 36, 38, 69, 72, 86, 144, 149, 150, 151, 156, 173, 207, 211, 221, 257, 258, 266, 267, 269, 291, 298, 299
prādhānya - preponderenţă, 252
prāpti - obţinere, realizare, 165, 207, 236, 287
praśaṃsana - elogiere, 287
praṇava - sunetul "aum" 80
praṇidhāna - veneraţie, 208, 291
prabhā - strălucire, 121, 282, 285
prabhu - stăpân, 72, 73, 84
prabodha - iluminare, trezire, 102
pracuratva - plenitudine, 244, 246
pradeśa - loc, 111
prajñā - conştiinţă, starea Prajñā, 67, 69, 103, 128, 167, 224, 268, 293
prajña - conştiinţă, starea Prajñā, 71, 73, 109, 128, 264, 293
prajñapti - cunoaştere, 109
prakāśa - lumină, manifestare, 161, 185, 187, 188, 246, 254, 268
prakīrtita - cunoscut, 71, 94
prakṛti - natură, 96, 105, 110, 123, 125, 126, 158
prakaraṇa - secţiune, 165, 232, 286, 287
pramāṇa - cunoaştere validă, 231, 240, 276, 277, 286
prameya - cunoaştere validă, 240
prapañca - manifestare, 73, 75, 79, 89, 149, 194, 195, 200, 201, 205, 206, 208, 211, 245, 247, 250, 258, 264, 265, 270
pratīti - înţeles, 279, 280
pratibimba - reflecţie, 158, 248, 259, 264, 265, 282
pratibuddha - cel trezit, 111
pratipādana - subiect de discuţie, 286
pratipādya - subiect de discuţie, 286, 287
pratiṣedha - respingere, 283
pratyāhāra - abstragerea simţurilor, 207, 211, 290, 291
pratyāharaṇa - abstragere, 291
pratyakṣa - evidenţă, 232, 277
pratyaya - gândire, conştiinţă, 73, 221, 288
pratyañc - interior, 269, 273, 282, 298
pravāha - flux, 208, 288, 291
pravivikta - subtil, 71, 259
prayatna - efort, 103, 177, 183
prayojana - efect practic, 82, 111, 232, 236, 240, 287
puṇya - faptă pioasă, 162, 164, 174, 187
pumān - bărbat, masculin, 190, 191, 192, 215
puruṣa - om, spirit, 72, 161, 185, 194, 213, 241, 266, 287
putra - fiu, 107, 235, 265
pūjya - adorat, 79, 128, 208
pūrṇatva - deplinătate, 213
pūraka - inspiraţie, 211, 291
pūrva - anterior, antecedent, 80, 81, 82, 85, 107, 108, 162, 286

R

rāga - pasiune, furie, 46, 89, 137, 141, 237, 292
rahita - lipsit, 288
Rajas, 32, 34, 35, 36, 137, 138, 153, 155, 156, 243, 245, 246, 251, 252, 255, 257
rasāsvāda - degustarea beatitudinii, 212, 292, 293, 294
rasa - esenţă, savoare, plăcere, 93, 144, 146, 149, 154, 176, 216, 256, 260, 263, 266, 278, 293, 294, 298
recaka - expiraţie, 211, 291
rūpa - formă, culoare, natură, 29, 30, 72, 92, 100, 143, 146, 148, 150, 152, 157, 159, 160, 161, 162, 176, 184, 187, 188, 189, 192, 195, 197, 198, 206, 208, 212, 216, 223, 235, 240, 242, 245, 250, 257, 260, 263, 270, 271, 276, 285, 288, 294, 298

S

sādhana - efort, practică ascetică, realizare, 141, 142, 143, 183, 185, 212, 233, 235, 237, 287, 298
sādhu - ascet, 212
sākṣāt - în mod direct, 190, 285, 294
sākṣin - martor, 143, 174, 186, 223
sāmānya - identitate, 78, 79, 265
sāmya - identic, 93, 121, 125, 126, 127, 207
sṛṣṭi - creaţie, 72, 87, 94
saṃstha - stabilit, 101
saṃśaya - îndoială, 79, 99, 118, 178, 294
saṃghāta - agregat, 91, 93
saṃjñita - cunoscut,191, 209
saṃkalpa - disciminare, 253
saṃkleśa - perturbaţie, 109
saṃsāra - lume, 111, 116, 159, 164, 184, 241, 250
saṃsarga - uniune, 276, 277, 278
saṃskāra - întipărire mentală, 221, 298
saṃvṛta - limitat, 81, 111
saṅkalpa - discriminare, 99
sahaja - înnăscut, 209
sahita - însoţit, 280, 282
sajātīya - de acelaşi tip, 208
sakaṣāya - pasionat, întunecat, 102, 293
samādhāna - concentrare, una dintre cele şase desăvârşiri, 47, 184
samādhi - absorbţie, disoluţie, 207, 212, 239, 290, 291
samasta - totalitate, 245
samaya - timp, 165, 295
samaṣṭi - totalitate, 243, 245, 247, 258, 262, 264, 272
sambandha - legătură, conexiune, 232, 240
sambandhin - înrudit, 278, 279
sambhava - posibil, 92, 98, 103, 107, 112, 119
sambhūti - naştere, 98
sampanna - perfecţiune, 141, 160, 233
sampatti - desăvârşire, 47, 137, 141, 142, 183, 237
sampratipatti - aderenţă, 78, 79
samyak - corect, 184, 212
santoṣa - mulţumit, 208, 291
sarvātīta - cel ce transcende totul, 192
sarvātman - Sinele tuturor, 192, 198
sarvadṛś - cel ce le vede pe toate , 74, 123
sarvagata - omniprezent, 290
sarvajñātva - atotcunoaştere, 244
sarvajña - atotcunoscător, 100, 103, 123, 124, 160, 244, 248, 272
sarvajñatva - atotcunoaştere, 160, 272
sarvatra - pretutindeni, 124
sarvavid - atotcunoscător, 244
sat, satya - realitate, adevăr, real, 18, 34, 74, 82, 83, 88, 98, 99, 103, 104, 107, 108, 111, 112, 116, 119, 121, 143, 144, 151, 152, 183, 184, 187, 188, 189, 190, 192, 194, 198, 199, 203, 204, 205, 207, 208, 212, 214, 222, 223, 236, 237, 241, 242, 245, 265, 268, 269, 270, 278, 281, 287, 290, 291, 298
Sattva, 29, 32, 34, 35, 36, 137, 138, 145, 153, 154, 156, 213, 243, 245, 246, 251, 252, 253, 254, 271
savikalpa - însoţit de determinaţii, 288
savikalpaka - însoţit de determinaţii, 177, 288, 291, 293
siddha - stabilit, desăvârşit, 82, 112, 177, 183, 190, 210, 212, 271
siddhi - desăvărşire, realizare, 105, 107, 185, 216, 231, 232
smṛti - memorie, tradiţie, 85, 89, 236
spṛṣṭa - contact, 123
spandamāna - care vibrează, 114, 115
spandita - care vibrează, 63, 114, 119
sparśa - tact, 29, 30, 101, 146, 260, 263

sthāna - loc, 23, 27, 81, 82, 83, 245, 247, 256, 258, 259, 264
sthiti - stabilitate, 87, 198, 206, 207, 210, 212
sthūla - grosier, 22, 24, 25, 26, 69, 71, 86, 143, 149, 150, 157, 158, 160, 173, 190, 221, 245, 247, 252, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 266, 269, 271
sukha - fericire, 92, 103, 104, 121, 142, 143, 144, 149, 152, 162, 164, 210, 216, 247, 293, 298
sulabha - uşor de obţinut, 216
supta - adormit, 75, 267
suṣupta - somn profund, 23, 27, 69, 296
suṣupti - somn profund, 100, 148, 149, 223, 244, 246, 268, 290
svādhyāya - cercetare de sine, studiu individual, 208, 291
svabhāva - esenţă, natură, 96, 105
svapna - vis, 69, 72, 74, 75, 78, 81, 82, 88, 93, 99, 100, 111, 112, 113, 118, 119, 121, 148, 149, 175, 198, 204, 205, 221, 258, 259
svaprabhā - strălucire proprie, 285
svarga - paradis, 82, 141, 235
svayam - prin sine, 121, 212
svedaja - născut din umezeală, 118, 261
sūkṣma - subtil, 22, 24, 68, 69, 86, 143, 144, 149, 160, 173, 186, 192, 221, 245, 247, 252, 253, 257, 258, 259, 263, 264, 271

Ś

śāśvata - etern, 116, 117, 197
śānta - liniştit, 101, 103, 113, 125, 188, 239, 248
śāstra - ştiinţă, disciplină, 194, 204, 284
śaṅkā - îndoială, 290
śabda - sunet, cuvânt, 29, 30, 52, 146, 148, 199, 208, 209, 212, 232, 260, 263, 271, 273, 274, 275
śakti - putere, capacitate, 20, 107, 177, 242, 249, 250, 251, 257, 258, 267
śama - calm, una dintre cele şase desăvârşiri, 47, 73, 79, 80, 89, 123, 128, 241
śarīra - corp, 22, 24, 25, 26, 27, 52, 69, 92, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 157, 158, 160, 162, 173, 174, 192, 221, 222, 244, 246, 252, 253, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 266, 271, 295
śauca - curăţenie, 208, 291
śiva - benefic, 73, 80, 88, 248
śoka - suferinţă, 121, 164, 198, 240, 295
śraddhā - credinţă, 47, 51, 177, 184
śravaṇa - revelaţie, instrucţiune, ascultare, 45, 238, 239, 279, 285
śreyasa - bunul suprem, 207
śrotra - ureche, auz, 144, 149, 153, 253, 263
śrotriya - cunoscător al revelaţiilor, 241
śruta - auzit, revelat, 149, 287, 288
śruti - revelaţii, 96, 128, 164, 189, 191, 196, 197, 198, 200, 206, 224, 236, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 252, 259, 260, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 283, 295, 299
śubha - benefic, 184, 185
śuddha - pur, 123, 160, 174, 175, 189, 201, 214, 215, 223, 240, 243, 248, 270, 281, 296
śuddhi - pur, 236
śūnya - vid, vacuitate, 119, 189, 206, 212, 213, 268, 269
śūnyatā - vacuitate, 213

T

Taijasa, 69, 70, 71, 74, 78, 79, 149, 217, 222, 223, 258, 259
tātparya - obiectiv, 240, 274, 285, 286
tṛpti - satisfacţie, 71
Tamas, 30, 32, 34, 35, 36, 37, 137, 138, 145, 153, 156, 157, 212, 213, 244, 245, 246, 251, 252, 292
tanu - corp, 165
tapas - asceză, căldură, 183, 208, 236, 291
tat tvam asi - "tu eşti acela", 138, 160, 273, 280, 286
tattva - realitate, element, 46, 75, 86, 88, 89, 90, 96, 98, 99, 117, 137, 143, 153, 155, 167, 196, 204, 224, 270, 297
tattvadṛś - cel care percepe realitatea, 297
tattvin - cel ce ia parte la realitate, 90
tatva - element, realitate, 109, 156
tejas - foc, căldură, 30, 153
trivṛtkaraṇa - triplicare, 260
tuṣṇīṃ - calm, 175
tvac - piele, tact, 144, 154, 253
tyāga - renunţare, 184, 207, 208

U

uccheda - distrugere, 116
ucchedin - supus distrugerii, 117
udaya - naştere, 204
udbhava - naştere, 116
upādāna - substrat material, 186, 195, 205, 251
upādhi - învăluire, 158, 160, 243, 245, 246, 251, 273, 283
uparati - încetare, una din cele şase desăvârşiri, 184, 238, 239
upāsanā - meditaţie, adoraţie, 94, 233, 235, 236
upāya - mijloc, 94, 102, 291
upacāra - venerat, 100
upahita - învăluit, 244, 246, 247, 248, 250, 251, 258, 259, 262, 263, 264, 265, 268, 271, 272, 273
upakrama - expunerea preliminară, 286
upalabdhi - percepţie, 109, 232, 250
upalambha - percepţie, 113, 123, 125
upama - înalt, 103, 288
upapādana - prezentare, 286
upapatti - upapatti, 93, 286, 287
upasaṃhāra - concluzie, 286
upastha - organ genital, 146, 156, 255
utpāda - naştere, 112
utpatti - naştere, 88, 90, 94, 120, 162, 259
uttama - suprem, 103, 119, 120
uttara - superior, 123
utthita - trezit, 247, 268

V

vāc - voce, 24, 138, 146, 150, 155, 160, 164, 208, 214, 231, 248, 255, 263, 265, 272, 273, 287
vāda - vorbire, 76, 87, 104, 286, 287, 293
vākya - afirmaţie, 142, 160, 161, 177, 184, 224, 239, 248, 249, 265, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281
vāsanā - întipărire mentală, 149, 169, 173, 174, 184, 258, 259, 292, 295, 296, 297, 298
vāyu - vânt, 30, 145, 150, 153, 154, 155, 211, 251, 253, 255, 256, 260
vīkṣamāṇa - înţelegere, 199, 201
vṛtti - fluctuaţii ale minţii, 73, 83, 94, 151, 177, 184, 211, 212, 213, 214, 215, 229, 240, 247, 253, 254, 259, 281, 282, 283, 284, 288, 290, 291, 292
vahni - foc, 146, 156
vairāgya - renunţare, lipsa pasiunii, 183, 184
varṇa - culoare, descriere, 117, 183, 197
vara - superior, 20, 104, 126, 183, 203
vasānā - întipărire mentală, 298
vastu - realitate, 108, 112, 113, 121, 123, 141, 147, 184, 214, 215, 237, 241, 242, 265, 269, 270, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292
veda - cunoaştere, 118, 128, 261, 262
viśārada - lipsit de decădere, 125, 127
viśeṣa - particular, divers, 67, 68, 84, 85, 114, 265, 273, 274, 276, 277, 284, 291
viśeṣya - particular, divers, 273, 274, 276, 277
viśvāsa - credinţă, încredere, 51, 142
viśva Univers, totalitate, 195, 199, 262
vibhāta - strălucire, manifestare, 100, 121, 288
vibhu - omniprezent, 71, 74
vibhūti - putere supranaturală, 72
vicāra - investigaţie, 185, 186, 214
vicakṣaṇa - discernământ, înţelegere, 88
vicchidya - limitat, momentan, 291
vidhi - regulă, faptă, 68, 232, 239
vidvas - cunoscător, 241
vidyā - cunoaştere, 7, 15, 54, 85, 148, 151, 158, 203, 235, 236, 241
vighna - obstacol, 212, 213, 292, 293
vijñāta - cunoscut, 287
vijñeya - ceea ce trebuie discriminat, 124, 125
vikāra - alteraţie, 92, 143, 189, 190, 212, 262, 263, 270, 287
vikalpa - discriminare, ideaţie, 24, 39, 76, 83, 86, 89, 100, 148, 154, 155, 176, 177, 189, 253, 267, 288, 290, 291, 292, 293
vikṣepa - dispersie, 20, 212, 249, 250, 251, 292, 294
vikṣipta - dispersat, 102, 293
vimukta - eliberat, 288, 299
vinaya - disciplină, 123, 128
vinirṇīta - identificat, 201, 202
viniṣkala - lipsit de părţi, 186
viparīta - eronat, 184
viparyāsa - eroare, 75, 110, 113

viparyaya - eroare, 114, 294
vipra - înţelept, 123
virāga - lipsa pasiunii, 141
virāma - încetare, 211
virodha - încetare, contradicţie, absurditate, 269, 276, 277, 278, 279, 280, 283
viruddha - contradictoriu, 160, 275, 278, 279, 280
vivāda - dispută verbală, 104
vivarta - identificare eronată, 270
viveka - discriminare, 141, 237
vividha - divers, 197, 262
viṣaya - domeniu, obiect, 68, 86, 119, 121, 127, 147, 148, 183, 184, 211, 212, 221, 232, 235, 237, 238, 239, 240, 258, 259, 262, 264, 268, 271, 282, 284, 285, 286, 291
vyāpaka - atotprezent, 183, 192, 196
vyāpya - accesibil, cel ce este penetrat, 196, 283, 284
vyāpyatva - accesibilitate, 283, 284
vyasta - individual, 245
vyavahāra - practică, 198, 200
vyaṣṭi - individual, 28, 243, 245, 247, 258, 259, 262, 263, 264, 272
vyutthāna - trezire, 295

Y

yajña - sacrificiu, 86, 236
yama - regulă, control, 46, 207, 208, 211, 290, 291
yati - ascet, 90, 141, 143, 144, 215
yoga - uniune, potrivit, 114, 115, 127, 202, 203, 216, 257
Yoga, 6, 25, 45, 46, 53, 142, 169, 176, 180, 207, 208, 210, 211, 212, 216, 221, 230, 285, 290, 291, 302
yoni - origine, 248
yukta - unit, logic, 80, 83, 96, 111, 175, 185, 195, 212, 216, 278
yukti - raţionament, 96, 109, 189, 200, 269, 287

Advaita Vedānta constituie o sistematizare a concepțiilor metafizice monist-idealiste prefigurate în Vede și consacrate odată cu upanișadele. Ideea fundamentală a doctrinei este cea a monismului absolut, a identității a tot ceea ce există. Sub aspect principial, existența este unică, ființa umană este identică cu întregul Univers, multiplicitatea fiind doar o manifestare iluzorie a principiului Brahman. Refacerea acestei unități reprezintă idealul mistic, eliberarea de suferința născută din experiența iluzorie a multiplicității.

ISBN 973-9453-64-3

EDITURA HERALD